Jean-Yves Calvez

LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA

La economía. El hombre. La sociedad



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE CIENCIAS SOCIALES

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE CIENCIAS SOCIALES
VOLUMEN 194

LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA

Por JEAN-YVES CALVEZ



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1991

JEAN-YVES CALVEZ

LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA

La economía. El hombre. La sociedad

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1991

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA SALAS, de la obra de
JEAN-YVES CALVEZ, *L'économie, l'homme, la société. L'enseignement social de l'Église,*
Éditions Desclée de Brouwer, París 1989

IMPRÍMASE: Barcelona, 24 de enero de 1991
JAUME TRASERRA, vicario general

ISBN 84-254-1754-6

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 15.004-1991 **PRINTED IN SPAIN**

LITOGRAFÍA ROSÉS S.A. - Cobalt, 7 - 08038 Barcelona

ÍNDICE

Siglas 11

Introducción 13
«Enseñanza social», «doctrina social» 14
Las etapas principales desde León XIII a Juan Pablo II 16
Finalidad de este estudio 21

I. FUNDAMENTOS

1. *Una enseñanza social de la Iglesia ¿en nombre de qué?* 27
Porque en economía entra en juego la ética 27
El puesto de las ciencias humanas positivas 29
La contribución del cristianismo 31
Insistencia en la fuente cristiana 31
El recurso a la Sagrada Escritura 33
La Iglesia asume los «recursos del saber y de las ciencias humanas» 34
Enseñanza más práctica a nivel local, más general a nivel universal 39

2. *Persona y sociedad* 42
Grandeza del hombre y de la persona humana 43
Social y comunitario a imagen de la Trinidad 45
Respeto a las personas 46
Respeto a la sociedad y al bien de la sociedad 47
La tradición desde León XIII 48
La insistencia de Pío XII 49

La sociedad, realidad espiritual (Juan XXIII) 51
La cuestión de la «socialización» 52
Vuelta al individuo, llamamiento a la solidaridad 55
El estrecho vínculo entre el respeto a la persona y la promoción de la solidaridad social 57

3. *Derechos del hombre, justicia y preferencia por los pobres como criterios esenciales* 58
Derechos del hombre en la vida económica................ 58
Respuesta a un debate reciente 60
Justicia 63
Especialmente justicia social 65
La justicia social según Pío XI 66
Justicia y caridad 71
La opción de preferencia por los pobres 74

II. ELEMENTOS

4. *La necesidad* 79
La satisfacción de las necesidades como fin de la economía .. 80
¿Hasta qué punto hay que someterse a este criterio? 82
Es, no obstante, un criterio primario en comparación con otros 83
No debe exagerarse la posibilidad de una determinación objetiva de las necesidades 84
Hay que observar una jerarquía de las necesidades 85
Algunas necesidades son derechos 86
La necesidad y la demanda 87
Todo hombre y todo el hombre 88
Conclusión 89

5. *La propiedad* 91
Es un error y una injusticia querer suprimir la propiedad privada (León XIII) 92
Confirmación por Pío XI 97
Interrogantes en los años sesenta: ¿sigue siendo importante la propiedad? 100
En el Concilio 102
El destino universal de los bienes de la tierra 103
Función social de la propiedad, deberes sociales de la propiedad 106
Propiedad pública 108
A favor de la difusión del ejercicio del derecho de propiedad 110
El pensamiento de Juan Pablo II 112
Conclusión 115

6. *El trabajo* 117
¿Una visión pesimista? 117
En conjunto, una visión más bien positiva 119
El trabajo, expresión de la persona humana 120
En el trabajo actúa la persona como sujeto 122
El deber del trabajo, el derecho al trabajo 125
Juan Pablo II y el empleo 127
El salario 129
Condiciones laborales, duración del trabajo 135
El trabajo de los disminuidos 137
Ambivalencia, alienación del trabajo 138
Cuestiones pendientes 140

7. *El capital* 144
¿Qué es el capital? 144
El capital depende también del trabajo actual 146
Ni capital sin trabajo, ni trabajo sin capital 147
Crítica del dominio del capital y del sometimiento del hombre a las cosas 149
El capital sólo tiene valor de instrumento 152
Orientar bien el capital y su inversión 153
Conclusión 156

8. *La empresa* 157
Origen del debate sobre la empresa 157
El salariado no es injusto, pero conviene suavizarlo con elementos tomados del contrato de sociedad 158
¿Puede decirse que la empresa es una «sociedad»? 159
El tema de la «cogestión» 162
La empresa, conjunto de derechos personales 166
La participación, valor central 170
Confirmación de Juan Pablo II 172

9. *Los intercambios, el mercado* 175
El derecho fundamental del intercambio 176
Libre cambio, libre competencia, ¿hasta qué punto? 177
Hay criterios más elevados que deben respetarse 179
Hasta dónde llegan los males del libre cambio ilimitado 180
El caso del libre cambio internacional 182
Nueva crítica del liberalismo por Pablo VI en 1971 184
Cómo critica el liberalismo Juan Pablo II 185
Conclusión 187
Anexo: la moneda 188

III. DINÁMICA

10. *Crecimiento y desarrollo* 195
El crecimiento, la riqueza y la pobreza según el Antiguo y el Nuevo Testamento 196
El crecimiento es un valor, pero no un valor absoluto 200
Aproximación al problema del desarrollo 204
¿Qué hacer? 207
El punto de vista de *Populorum progressio* 211
Juan Pablo II vuelve sobre este problema en 1987 215

11. *Los conflictos* 218
La percepción de los conflictos en el corazón de la realidad social 219
La cuestión social adquiere dimensión mundial 221
Ante la posición marxista 223
La Iglesia y la idea del desenlace de los conflictos sociales mediante la lucha de clases 227
Pero hay un lugar para la lucha 230
La huelga 232
La lucha por la justicia social según Juan Pablo II 233

12. *La asociación: los sindicatos, la organización profesional* 236
Frente al sistema individualista 236
El derecho de asociación 238
Sindicatos 240
El otro género de asociación 245

13. *La economía y el Estado* 248
La función del Estado en la economía 249
Subsidiaridad 252
En tiempos de Juan XXIII 254
Según *Gaudium et spes* 257
Las consecuencias de la común pertenencia a una sociedad política 258
Solidaridad social 260
De la comunidad a una comunidad más amplia 261

14. *La economía internacional* 262
Los aspectos internacionales pasan a ser centrales en *Mater et magistra* 264
El concilio Vaticano II y *Populorum progressio* 268
Justicia en las relaciones comerciales 272
El año 1971 274
Juan Pablo II finalmente 276

Ante la deuda externa del tercer mundo 278
En *Sollicitudo rei socialis* 282
Conclusión 284

15. *Los sistemas económicos* 286
Según León XIII 287
En busca de otro sistema: *Quadragesimo anno* 288
En tiempos de Pío XII 296
En el momento actual 298
La Iglesia no renuncia a presentar un proyecto social 302

16. *¿Reforma o revolución?* 305
De León XIII a Pío XI 306
Pablo VI 307
Juan Pablo II finalmente 309
El necesario discernimiento 312

IV. LA VIDA ECONÓMICA, UN CAMINO HACIA DIOS

17. *La significación espiritual del trabajo* 318
El trabajo, acto de la persona 319
La perspectiva teológica 321
El hombre creado a imagen de Dios 322
Otros motivos teológicos 325
Según el Nuevo Testamento 326

18. *Actitudes de la vida económica y actitudes de la existencia religiosa* 329
La realidad del trabajo se inscribe en un proceso concreto de la vida espiritual 329
Dificultades actuales 332
Vida de trabajo, elección, discernimiento 335
Paralelo entre las actitudes de la vida económica y las de la existencia religiosa 335
Intercambio 337
Iniciativa... en dirección al iniciador último 339
La cooperación, la «comunión» 339
La alternativa de una visión más descendente de las cosas ... 340

Conclusión 341
Bibliografía 345
Índice analítico 349



SIGLAS

DH *Dignitatis humanae*. Declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, 1965.

DM *Dives in misericordia*. Encíclica de Juan Pablo II sobre la misericordia, 1980.

DR *Divini Redemptoris*. Encíclica de Pío XI sobre el comunismo ateo, 1937.

GS *Gaudium et spes*. Constitución pastoral del concilio Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo de hoy, 1965.

JM *La justicia en el mundo*. Documento del Sínodo de los obispos sobre la justicia, 1971.

LC *Libertatis conscientia*. Instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe sobre libertad cristiana y liberación, 1986.

LE *Laborem exercens*. Encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo humano, 1981.

MbS *Mit brennender Sorge*. Encíclica de Pío XI sobre la situación de la Iglesia católica en el *Reich* alemán, 1937.

MM *Mater et magistra*. Encíclica de Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana, en el 70.º aniversario de *Rerum novarum*, 1961.

OA *Octogesima adveniens*. Carta de Pablo VI al cardenal Roy, en el 80.º aniversario de *Rerum novarum*, 1971.

OIT Discurso de Juan Pablo II en la Conferencia Internacional del Trabajo (en la sede de la OIT, en Ginebra), el 15 de mayo de 1982.

Pent 41 Radiomensaje de Pío XII, el día de Pentecostés de 1941 (con ocasión del 50.º aniversario de *Rerum novarum*).

PP *Populorum progressio*. Encíclica de Pablo VI sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, 1967.

PT *Pacem in terris*. Encíclica de Juan XXIII sobre la paz, 1963.
QA *Quadragesimo anno*. Encíclica de Pío XI sobre el orden social, en el 40.º aniversario de *Rerum novarum*, 1931.
RH *Redemptor hominis*. Encíclica inaugural de Juan Pablo II, 1979.
RN *Rerum novarum*. Encíclica de León XIII sobre la situación de los obreros, 1891.
SRS *Sollicitudo rei socialis*. Encíclica de Juan Pablo II sobre el desarrollo, en el 20.º aniversario de *Populorum progressio*, 1987.

Las siglas van seguidas de una cifra que remite al número del párrafo citado. Para *Rerum novarum*, que no lleva numeración de párrafos en la edición original, nos atenemos a la que figura en la obra *Ocho grandes mensajes*, edición preparada por Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez García, Católica, Madrid [10]1977 (BAC minor 2).

DC se refiere a «La documentation catholique», La Bonne Presse, después Bayard, París.

Las traducciones corrientes de los textos pontificios resultan a veces pesadas. En este libro se introducen algunos retoques que facilitan la lectura e incluso la correcta comprensión de los textos.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia se pronuncia a menudo —y éste es el punto de partida de esta obra— sobre la economía y su organización y sobre diversos problemas económicos y sociales.

Pero, ¿no habría que decir mejor las Iglesias? ¿O bien precisar: la Iglesia *católica*? Se tendría así en cuenta, por ejemplo, al Consejo Ecuménico de las Iglesias y, entre otros, los documentos de su gran conferencia «Iglesia y sociedad» del año 1966. Es un hecho, sin embargo, que la Iglesia católica destaca en este ámbito por el gran número y por la continuidad de sus intervenciones, especialmente durante los últimos cien años. Se distingue también por su sólida unidad en el plano mundial. En la Iglesia católica se piensa también, casi siempre, cuando se menciona la «enseñanza social de la Iglesia». A este uso lingüístico me atendré, en aras de la brevedad, ya que la exposición gira, de hecho, en torno a las enseñanzas de la Iglesia *católica* sobre la sociedad económica.

Debe añadirse que hay todo un pensamiento católico, múltiple y diverso, sobre la economía. «El pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien le conduce es el Espíritu del Señor que llena el universo, procura discernir —decía, en 1965, el Vaticano II— en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11). Estas afirmaciones son aplicables, entre otros, al mundo de la economía.

Este «pueblo de Dios» que procura discernir es, en el vocabulario del Vaticano II, el conjunto de los fieles, de los creyentes. Concretando más, el papa Pío XI aludía especialmente a los «doctos

varones», eclesiásticos y seglares, que trabajan en «la ciencia social y económica» para «aplicar a las nuevas necesidades» los principios de la doctrina social católica. Mencionaba también las enseñanzas de la «ciencia social católica» surgida en las universidades católicas, las academias, los seminarios, así como en las asambleas y encuentros de todo género —por ejemplo en las Semanas sociales—, en los círculos de estudios y en numerosas publicaciones (QA 19-21). Todas estas cosas son, sin duda, elementos constitutivos del pensamiento social católico.

En este conjunto destaca, con todo, una enseñanza oficial o autorizada, destinada a recoger y guiar la reflexión de todos. Es la enseñanza de los obispos y especialmente del papa. A estas enseñanzas de los papas y de los obispos reunidos en concilio está especialmente dedicado este libro.

Todavía otra precisión: esta obra se refiere al período contemporáneo que se inicia con la encíclica *Rerum novarum* de León XIII (1891). Abarca prácticamente el lapso temporal de los últimos cien años. La *Rerum novarum* fue —e insistiremos sobre esta idea— un verdadero y muy decisivo comienzo. Aunque no, por supuesto, un comienzo absoluto[1].

«Enseñanza social», «doctrina social»

Usaré de ordinario la expresión «enseñanza social» para referirme a las enseñanzas de la Iglesia relativas exclusivamente a la sociedad *económica*. En sentido estricto, la enseñanza social de la Iglesia abarca su enseñanza sobre la sociedad política —tanto nacional como internacional—, sobre la familia y sobre la vida económica. No obstante, especialmente en la época en que se utilizaba la expresión «cuestión social» para referirse a las dramáticas tensiones y los conflictos que conoció el mundo industrial occidental, por «enseñanza social» se entendían las posturas adoptadas por la Iglesia en

1. Hace ya algún tiempo tracé, con Jacques Perrin, el balance de la enseñanza de la Iglesia sobre la economía. Véase J.-Y. Calvez y J. Perrin, *Église et société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Aubier, París 1959. Poco después añadí a esta obra un volumen complementario: J.-Y. Calvez, *Église et société économique*, tomo II: *L'enseignement social de Jean XXIII*, Aubier, París 1963. El libro que ahora presento es nuevo en su práctica totalidad ya que, desde aquellas fechas, han aparecido numerosos e importantes documentos que han renovado la exposición de la enseñanza social de la Iglesia.

el campo de las relaciones interhumanas en el marco de la sociedad económica. Y este uso se ha seguido manteniendo en épocas posteriores.

¿Habría que decir «doctrina social»? Es innegable que algunos de los estudiosos de la enseñanza de la Iglesia sobre la sociedad económica dan mucha importancia a la expresión «doctrina social». Les parece que refleja mejor el peso de la autoridad inherente a las posiciones defendidas por la Iglesia en materia social.

Debe, con todo, tenerse en cuenta que hay otros que, por el contrario, ponen mucho empeño en evitar, precisamente en nuestro campo, el término «doctrina». Creen que esta palabra suscita la idea de «dogma», mientras que las afirmaciones de la Iglesia en las materias socioeconómicas —o también políticas— son de naturaleza más contingente. No faltan tampoco quienes opinan que calificar de «doctrina» a las enseñanzas de la Iglesia sobre la vida socioeconómica podría inducir a ponerlas al mismo nivel de las «doctrinas económicas», como el liberalismo y el marxismo, caracterizadas por las simplificaciones y lastradas por las ideologías. Estimo bastante pertinentes estas últimas razones. Es indudable que, en el lenguaje común, los conceptos de «doctrina» y «enseñanza» tienen resonancias diferentes.

Es preciso observar, por otra parte, que en los textos oficiales tradicionales, escritos en latín, no se podía hacer esta distinción. El latín sólo dispone de los términos *docere* (que significa justamente enseñar) y *doctrina* (doctrina y enseñanza). En textos más recientes, escritos en lenguas modernas, figuran a veces los dos vocablos, sin que, en general, se establezca una neta distinción de sentido entre ambos.

¿Podría verse una, que sería a la vez precisa y satisfactoria, en la instrucción *Libertatis conscientia* de la Congregación para la doctrina de la fe, cuando dice, en primer lugar, que «la enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias —comprendidas en el mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la justicia— con los problemas que surgen en la vida de la sociedad», y añade a continuación que esta enseñanza se ha constituido en «doctrina» mediante la consideración de los aspectos técnicos y de las ciencias humanas (LC 72)? Serían, según esto, «enseñanza» el mensaje evangélico y los mandamientos del amor y de la justicia en cuanto relacionados con los problemas de la sociedad. Y serían «doctrina» las conclusiones extraídas de esta relación *y* de las proposiciones del saber, de la filosofía y de las ciencias humanas, formalizadas, en suma.

Fuera cual fuere el puesto respectivo de la revelación por un lado y de la fuente más humana (filosofía y derecho natural) por otro lado —problema sobre el que insistiremos más tarde—, no parece que en la enseñanza social de la Iglesia católica sea muy significativa la distinción aquí apuntada entre enseñanza y doctrina. En todo caso, nunca se insistió en el pasado en limitar de *este* modo la utilización de la palabra «doctrina».

Por lo demás, en la expresión «doctrina social de la Iglesia» no es necesario entender el término «doctrina» en su sentido fuerte, próximo al de dogma. Debe interpretarse más bien en el sentido de enseñanza, y más precisa y específicamente de enseñanza *moral*, que se distingue del dogma en más de un aspecto, aunque no fuera más que por su frecuente alusión a situaciones contingentes. Debe tenerse en cuenta el hecho de que en materia social la Iglesia no vacila en dar directivas de aplicación y en hacer incluso algunas recomendaciones prácticas. En conjunto, me inclino personalmente por considerar que «enseñanza social» responde mejor a esta ampliación del contenido que llega hasta las recomendaciones prácticas. Así, pues, la «enseñanza social» abarca tanto el mensaje evangélico y sus exigencias generales como las conclusiones o recomendaciones más particulares.

Las etapas principales desde León XIII a Juan Pablo II

Para familiarizar al lector con las fuentes a que haremos referencia, conviene, en esta introducción, trazar una breve reseña de las etapas de la enseñanza social católica reciente —es decir, de la enseñanza social impartida durante los últimos cien años— y de los principales documentos que la expresan.

En el punto de arranque, le corresponde un puesto de primera categoría a León XIII, papa desde 1878 a 1903, famoso por numerosos aspectos de su enseñanza, en particular sobre el mundo político, y por su llamamiento a los católicos franceses a aceptar la República (1892), pero más especialmente conocido por la encíclica *Rerum novarum* «sobre la situación de los obreros», de 15 de mayo de 1891. Esta encíclica tuvo grandes repercusiones, provocó amplias y enconadas discusiones, no fue fácilmente aceptada en los ambientes liberales y cayó «como un trueno», para emplear una expresión de Georges Bernanos en su *Diario de un cura rural*. Aquella intervención de León XIII marcó la primera etapa de la moderna enseñanza social de la Iglesia.

No faltaron, en los años siguientes, alusiones a los problemas sociales en las actitudes tomadas por Pío X (1903-1914) y Benedicto XV (1914-1922). Pero en lo referente a la elaboración de la enseñanza social católica, estos papas no desempeñaron un papel comparable al de León XIII o Pío XI. De Pío X debe retenerse sobre todo un documento de 18 de diciembre de 1903, que testifica su inquietud frente a ciertas tendencias radicales que habían surgido en el seno de la «Azione Popolare Cattolica» de Italia, así como su carta a los obispos de Francia titulada *Notre charge apostolique*, de 25 de agosto de 1910, en la que ponía en guardia frente al «Sillon» («Surco»), o, por mejor decir, el «nuevo Sillon» de Marc Sangnier. Los debates se centraban entonces en el problema de la *igualdad*. Durante la primera guerra mundial, Benedicto XV se dedicó más a las iniciativas relativas a la guerra y la paz que a la reflexión sobre los problemas socioeconómicos[2].

En cambio, con su sucesor Pío XI, papa desde 1922 a 1939, tomó consistencia la realidad de una tradición de enseñanza social pontificia. Pío XI es el autor de la segunda «encíclica social», la *Quadragesimo anno*, publicada en 1931, cuarenta años después de la primera. Se reanuda en ella la discusión de muchos de los problemas fundamentales ya tratados por su predecesor. Acomete además —y aquí radica su mayor originalidad— la tarea de trazar un programa global de reorganización de la economía. Promueve, con esta finalidad, una variante del sistema corporativo —organización de toda la sociedad en «cuerpos profesionales»— pero procurando al mismo tiempo distinguirlo netamente del corporativismo fascista italiano entonces en plena expansión. Algunos años antes, había tomado posición, en una carta a monseñor Liénart, obispo de Lille, de fecha 5 de junio de 1929, en torno a cuestiones relacionadas con la libertad sindical.

Pío XI es célebre también por sus dos encíclicas, casi simultáneas, de 1937, contra los dos grandes totalitarismos, el nacionalsocialismo y el comunismo: *Mit brennender Sorge* (14 de marzo) y *Divini Redemptoris* (19 de marzo). En esta segunda sobre todo, analiza un buen número de cuestiones relacionadas con la sociedad económica[3].

---

2. Para León XIII, Pío X, Benedicto XV, véase G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire,* tomo 1: *L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV dans son ambiance historique (1878-1922)*, Universidad Gregoriana, Roma 1964.

3. Para Pío XI véase G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire,* tomo *2: Pie XI: Doctrine et action (1922-1939)*, Universidad Gregoriana, Roma 1973.

Pío XII es el papa de la segunda guerra mundial y de la postguerra: 1939-1958. Durante la contienda, no cesó de enviar mensajes para inculcar las grandes líneas de un nuevo orden social e internacional que alejara los peligros de la guerra y asentara a los pueblos en la paz y la justicia. Tiene especial importancia para nuestro tema el radiomensaje de Pentecostés (1.º de junio) de 1941, con ocasión del 50.º aniversario de *Rerum novarum*. El papa se dirigió también, en varias ocasiones, al fin de la guerra, por ejemplo el 13 de junio de 1943 y el 11 de marzo de 1945, a los obreros italianos. Finalizado el conflicto, impartió enseñanzas diversificadas mediante alocuciones y discursos a numerosos grupos, asociaciones y profesiones. En sus últimos años, se vio cada vez más enfrentado con la transformación cultural provocada por el progreso técnico y el desarrollo de la mentalidad tecnológica[4].

El mayor evento con Juan XXIII (1958-1963) es que en este período se impuso ya, de manera clara y palpable, la dimensión internacional de la cuestión social. Su pontificado estuvo marcado por dos grandes encíclicas— *Mater et magistra* sobre «el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de los principios cristianos» (1961) y *Pacem in terris* «sobre la paz entre los pueblos» (1963). Mientras tanto, fue preparando e inauguró finalmente el concilio Vaticano II, convocado ya en 1959, en los inicios de su pontificado.

La encíclica *Pacem in terris* aborda sobre todo la vida de la comunidad política, la paz, la organización de la comunidad de las naciones. Pero nos interesa también aquí por sus reflexiones sobre los derechos del hombre, entre los que figuran en lugar destacado los derechos económicos y sociales[5]. Juan XXIII se hizo célebre por su distinción entre los programas o sistemas y las doctrinas de las que han surgido y de las que, a menudo, se distancian con el paso del tiempo.

El Vaticano II, tercer concilio ecuménico, es decir, universal de los tiempos modernos —los otros dos fueron el de Trento (1545-1563) y el Vaticano I (1869-1870)— se inauguró el 11 de octubre de 1962 y se prolongó hasta el 8 de diciembre de 1965. El documento

4. Para Pío XII véase L. Chaigne, *Portrait et vie de Pie XII*, Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suiza) 1966. Y sobre todo J. Chelini, *L'Église sous Pie XII; La tourmente, 1939-1945; L'après-guerre, 1945-1958*, Fayard, París 1983 y 1989.

5. Para Juan XXIII, véase P. Hebbelthwaite, *Jean XXIII*, Centurion, París 1987.

más importante publicado por este Concilio respecto de la enseñanza social de la Iglesia, tanto en el sentido amplio de la expresión como en el sentido estricto de conjunto de enseñanzas sobre la vida socioeconómica, fue la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy, de 7 de diciembre de 1965.

A la muerte de Juan XXIII, ascendió al solio pontificio, todavía durante el Concilio (1963), Pablo VI, que falleció en 1978. Reanudó muy pronto las tareas iniciadas por el Concilio acerca del «desarrollo», completándolas con la encíclica *Populorum progressio*, en 1967.

En 1971, con ocasión del 80º aniversario de *Rerum novarum*, publicó no una encíclica, sino una «carta apostólica» (documento en realidad muy parecido a las encíclicas), dirigida al cardenal Roy, presidente de la pontificia comisión Iustitia et pax. «En respuesta —reza el subtítulo— a las necesidades nuevas de un mundo en transformación.»

Aquel mismo año se invitó, por vez primera, a un sínodo de obispos a reflexionar sobre problemas de carácter social. Más concretamente, sobre «la justicia en el mundo». Su fruto fue un importante documento sinodal con este mismo título.

El nuevo pontífice, Juan Pablo II, sucesor, en 1978, de Pablo VI, tras el brevísimo pontificado de Juan Pablo I, acometió la tarea de llevar adelante la enseñanza social de sus antecesores. Lo ha venido haciendo a través de numerosos discursos y alocuciones, tanto en Roma como en el curso de sus viajes, pero más particularmente por medio de dos encíclicas «sociales». La primera, *Laborem exercens* (1981) gira en torno al trabajo o, por mejor decir, en torno a los trabajadores. Por lo demás, debe asociarse a este documento una alocución ante la Conferencia Internacional del Trabajo (en Ginebra, el 15 de mayo de 1982). Su segunda encíclica social, que lleva el título de *Sollicitudo rei socialis* (1987), vuelve, veinte años después de *Populorum progressio*, sobre el tema del desarrollo.

De hecho, ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (1979), se había referido Juan Pablo II a los problemas sociales e internacionales más importantes. Volvió a insistir sobre ellos en 1980, en *Dives in misericordia*. En este segundo documento hay importantes declaraciones sobre la justicia y la caridad (y sobre la justicia y la misericordia).

En los primeros años del pontificado de Juan Pablo II se reanudó la querella —por decirlo de algún modo— de la teología de la liberación, que dio lugar a dos instrucciones de la Congregación

para la doctrina de la fe: *Libertatis nuntius*, «sobre algunos aspectos de la teología de la liberación» —en especial sobre los puntos de contacto con el marxismo— (1984); y *Libertatis conscientia*, sobre «libertad cristiana y liberación» (1986). En esta segunda hay toda una sección (el capítulo V), que, bajo el título de «La doctrina social de la Iglesia: por una praxis cristiana de la liberación», contiene, entre otras cosas, un importante párrafo sobre el «amor preferencial por los pobres»[6].

La pontificia comisión Iustitia et pax dio a la luz, por su parte, en 1987, un documento de reflexión sobre la deuda externa de los países del tercer mundo: «Al servicio de la comunidad humana. Una aproximación ética al endeudamiento internacional.» También en 1988, con ocasión del Año internacional de la vivienda, publicó un documento sobre las gentes sin hogar.

De esta serie de tomas de posición y de enseñanzas se desprende una concepción bastante definida sobre diversos aspectos de la economía. Una concepción que, en el curso de un siglo, ha experimentado sin duda una clara evolución. Al tratar de expresarla en estas páginas, tendremos ocasión de comprobar su progresivo enriquecimiento. Es preciso añadir también que en ciertos campos de aplicación ha habido evoluciones que han conducido a callejones sin salida. En estos casos, el trabajo de elaboración de la doctrina social católica ha continuado su marcha por otros caminos. También ha experimentado, por lo demás, grandes modificaciones su sensibilidad profunda en el curso de los últimos cien años. Basta leer algunos párrafos de *Rerum novarum* sobre la desigualdad social para comprobar que con toda seguridad la Iglesia de finales del siglo XX no «siente» ya igual que en aquella época. En todo caso, no resulta atrayente su estilo arcaico. Pero no es menos cierto que a través de este larga historia se detecta una notable unidad y continuidad fundamental de los puntos de vista, que permite hablar de *una* enseñanza social de la Iglesia contemporánea. Esta enseñanza pretenden describir las páginas que siguen[7].

---

6. Sobre la época de Pablo VI y los inicios del pontificado de Juan Pablo II, véase J. Grootaers, *De Vatican II à Jean-Paul II: le grand tournant de l'Église catholique*, Centurion, París 1981.

7. En una obra propiamente histórica, convendría insistir más de lo que se hace en este libro en las inflexiones, los virajes y los cambios producidos. Pero nuestras reflexiones tienen un carácter más sintético que histórico. Ello no obstante, señalaré, en numerosos puntos, el desarrollo histórico de la doctrina, es decir, la manera como ha evolucionado la problemática y como, en consecuencia, se han ido modificando

Finalidad de este estudio

Si deseo ofrecer aquí una exposición de esta enseñanza, ello se debe, en primer lugar, a que a menudo es mal conocida tanto por quienes la critican, o incluso la desprecian, como por un buen número de quienes pretenden servirla y seguirla con fidelidad y recta conciencia.

Deseo, en segundo lugar, proporcionar al lector el medio que le permita formarse su propia opinión acerca de las frecuentes críticas lanzadas tanto en ambientes cristianos como fuera de ellos. La doctrina o enseñanza social de la Iglesia es —según algunos— una ideología abusivamente añadida al evangelio. Un ideología que pretende mantener el statu quo, se apresuran a añadir gustosamente. Más raras veces, pero no sin alguna frecuencia, se ha afirmado también (a propósito por ejemplo de León XIII y de Pablo VI) que es una ideología imprudentemente revolucionaria, socialista, o bien destructora de la sociedad libre. En fechas recientes, y a propósito de *Sollicitudo rei socialis*, se le ha reprochado a Juan Pablo II que critica «por un igual» el capitalismo liberal y el colectivismo marxista y que establece entre ellos —y esto sería lo escandaloso— una «equivalencia moral».

La doctrina social de la Iglesia es, según otros, una doctrina blandengue, fofa. Sin nervio y sin aristas. No toma un partido neto, no lleva sus razonamientos hasta las aplicaciones prácticas. Es demasiado prudente. No abandona jamás el terreno de las generalidades.

No existe, afirman a veces otros, una verdadera doctrina «económica» de la Iglesia. La Iglesia tendría sólo una doctrina social y sólo se preocuparía, por tanto, de la justicia distributiva, de la justicia en el reparto. No habría prestado —siguen diciendo— suficiente atención al proceso de producción de la riqueza ni a las exigencias de esta producción[8]. Desearía ayudar al lector a formarse su pro-

---

progresivamente y en numerosos casos afinando las formulaciones. De este modo, se mantendrá la perspectiva histórica dentro de cada capítulo.

8. Émile Poulat ha insistido repetidas veces en esta «carencia de doctrina económica», sobre todo en los primeros años del siglo XX. Por otra parte, hay economistas que se quejan de que la Iglesia propone con excesiva facilidad la conciliación de objetivos que o no son conciliables o sólo lo son con muy grandes dificultades. En su opinión, la Iglesia no sabe apreciar, por ejemplo, el auténtico alcance del peligro de inflación cuando recomienda ciertas distribuciones —que pueden aumentar la demanda— sin mencionar la contrapartida de la productividad.

pio punto de vista sobre estas críticas, lanzadas desde tan diversos ángulos.

Deseo, en fin —y, tanto peor, si, al decirlo, dejo ya entrever mis personales convicciones respecto de algunas de tales críticas a la doctrina social de la Iglesia—, intentar presentar las enseñanzas de la Iglesia sobre la sociedad económica como una visión bastante coherente o como un cuerpo organizado de criterios, aptos ciertamente no para proporcionar una respuesta inmediata a todos los problemas prácticos pero sí para ofrecer un marco de discernimiento a toda persona que se halle en la precisión de reflexionar para actuar en este campo; por consiguiente, en realidad a todas la personas, porque todos estamos implicados en la vida económica. Esta vida afecta a todos y cada uno y de múltiples maneras.

Abordaré en primer lugar los «Fundamentos». ¿En nombre de qué habla la Iglesia en este campo? ¿En qué se inspira? ¿Qué estatuto tienen sus afirmaciones? ¿Cuáles son los puntos de vista fundamentales de los que extrae sus convicciones? ¿Cómo entiende a la persona humana? ¿Cómo entiende a la sociedad? ¿Cómo entiende la justicia, los derechos del hombre, los derechos económicos?

Se dedicará la segunda parte a los «Elementos» de la vida económica, a las realidades presentes en toda economía. Aportaré la reflexión de la Iglesia sobre este punto, concretamente su reflexión sobre la necesidad, la propiedad, el trabajo, el capital, la empresa, el intercambio y el mercado.

La tercera parte se titulará «Dinámica». La vida económica no es, en efecto, algo fijo y rígido, sino que incluye en sí aspectos dinámicos absolutamente fundamentales. Tampoco es algo aislado, ya que se inserta en un todo que la desborda. De aquí se deriva toda una serie de cuestiones de gran importancia, al menos en nuestros días, a propósito de la economía, y en primer lugar las relativas al crecimiento y el desarrollo, los conflictos, la asociación y las concernientes a las relaciones entre las diversas economías del mundo. Figura finalmente el tema del veredicto que se debe dar sobre los «sistemas económicos» y sobre la modalidad deseable del cambio voluntario: reforma o revolución.

En una cuarta y última parte recogeré las enseñanzas de la Iglesia sobre la relaciones entre la *existencia* económica y la *existencia* religiosa: las relaciones entre lo que se vive efectivamente en la economía, a condición de tener clara conciencia de ello, y lo que acontece durante la marcha del hombre a Dios. El título será «La

vida económica, un camino hacia Dios». Se trata de lo que de ordinario se conoce bajo el nombre de «espiritualidad». Importante complemento de una enseñanza que atañe, sobre todo, a las normas de la acción, a la ética[9].

9. Aunque las cuestiones más generales analizadas en la parte I, bajo el título de «Fundamentos», son de gran importancia, el lector deseoso de conocer inmediatamente las posiciones de la Iglesia sobre los diversos aspectos concretos de la vida económica puede comenzar la lectura de este libro por las partes II y III.

I

FUNDAMENTOS

Capítulo 1

UNA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA ¿EN NOMBRE DE QUÉ?

¿En nombre de qué habla la Iglesia de economía, cuando evidentemente no reclama para sí ninguna competencia privilegiada en las ciencias económicas ni en la práctica de la economía? Es bien sabido que la respuesta se encuentra en el carácter ético de muchas de las *opciones* con que deben enfrentarse los hombres en el seno de la vida económica. Y en el carácter también ético de las *relaciones* entre personas que constituyen el tejido de la vida económica. Volveré más tarde sobre este punto.

Pero surge al instante una segunda cuestión fundamental, planteada sobre todo por los cristianos creyentes: al descender a la arena de la discusión de problemas éticos concretos de la vida social, y de la económica en particular, ¿se sigue inspirando la Iglesia en el evangelio, fuente única —se dice— de toda afirmación genuinamente cristiana? De hecho, algunos protestantes se han preguntado durante mucho tiempo si la doctrina social católica no consiste más en enunciados del derecho natural o de la filosofía social natural que en la llamada del evangelio. Ahora bien, ¿puede la Iglesia presentarse como un magisterio en derecho natural? También a esta pregunta deberá intentarse dar respuesta desde las primeras páginas de esta obra.

Porque en economía entra en juego la ética

Al redactar *Populorum progressio* —ha observado recientemente Juan Pablo II— Pablo VI se adentraba en un terreno a primera

vista económico. Y esto podría parecer ajeno a su ministerio. Del mismo modo —añadía— que el compromiso de León XIII en la cuestión de la situación obrera a finales del siglo XIX les pareció a algunos ajeno a las funciones de un pontífice.

Pero se trataba, responde inmediatamente Juan Pablo II, de poner de relieve el carácter «ético», a la vez que «cultural», del desarrollo, en el que algunos sólo acertaban a ver, erróneamente, aspectos económicos (cf. SRS 8)... En otros muchos documentos eclesiásticos aparece claro que la razón que ha movido a la Iglesia a entrar en liza en cuestiones de economía es que en ellas estaba en juego no sólo una ciencia positiva, sino también la ética. La economía no es una práctica totalmente autónoma, en la que no se planteen cuestiones de valor último ni se analicen problemas sobre el trato dado al hombre por el hombre. Todo lo contrario. Y, por esta razón, la Iglesia no puede dejar de comprometerse.

La referencia clásica sobre esta cuestión es *Quadragesimo anno*. En esta encíclica, Pío XI comenzaba por retomar una afirmación de *Ubi arcano* (1922), según la cual la Iglesia «considera impropio inmiscuirse sin razón en los asuntos terrenos», porque la misión que se le ha confiado no es la de conducir a la humanidad a una «prosperidad pasajera», sino la de guiarla a «la felicidad eterna». «Pero no puede, en modo alguno, renunciar al cometido de interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los medios adecuados ni en su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral» (QA 41).

En efecto, precisa inmediatamente este documento, la economía, como, por lo demás, el «orden social» en general, está relacionada con la moral. O, si se prefiere, con la ética, dado que aquí ambos términos se entienden prácticamente como equivalentes. «Pues aun cuando la economía y la disciplina moral, cada cual en su ámbito, tienen principios propios, a pesar de ello es erróneo que el orden económico y el moral estén tan distanciados y ajenos entre sí, que bajo ningún aspecto dependa aquél de éste. Las leyes llamadas económicas, fundadas sobre la naturaleza de las cosas y en la índole del cuerpo y del alma humanos, establecen, desde luego, con toda certeza qué fines no y cuáles sí, y con qué medios, puede alcanzar la actividad humana dentro del orden económico... Pero una y la misma es la ley moral, que así como nos manda buscar directamente en la totalidad de nuestras acciones nuestro fin supremo y último, así también en cada uno de los órdenes particulares estos fines que entendemos que la naturaleza, o mejor el autor de la naturaleza,

Dios, ha fijado a cada orden de cosas factibles, y someterlos subordinadamente a aquél» (QA 42-43).

Este texto supone que los hombres están llamados, a lo largo de su vida, a referir los diversos «fines particulares» al «fin último y supremo». En muchas de las opciones y acciones de la economía en particular, los hombres perciben que en el fondo está en juego el respeto fundamental a sí mismo y a los demás y, en definitiva, su destino total. «Obedeciendo fielmente esta ley resultará —continúa Pío XI— que los fines particulares... perseguidos por la economía quedan perfectamente encuadrados en el orden total de los fines.» De este modo, los hombres reciben ayudas para conseguir «el fin último de todas las cosas», es decir, «Dios, bien sumo e inexhausto» (QA 43). Por consiguiente, la Iglesia no puede desentenderse de la economía. En una palabra: el cristianismo tiene que ver con la ética, tiene que ver con la economía.

El puesto de las ciencias humanas positivas

Esto sin dejar de admitir la autonomía de la ciencia económica en su dominio, pero teniendo bien en cuenta sus límites. Llegados aquí, es preciso destacar que el papa Pablo VI se vio en la obligación de denunciar el caso en el que las ciencias humanas positivas traspasan las fronteras que les marca su método y abusan de su punto de vista: su propio método las condena a ser parciales, a pesar de lo cual algunos pretenden extraer conclusiones globalizantes: «La necesidad metodológica y los apriorismos ideológicos —afirma, dando mayores detalles, Pablo VI— las conducen frecuentemente a aislar, a través de las diversas situaciones, ciertos aspectos del hombre y a darles, por ello, una explicación que pretende ser global o por lo menos una interpretación que querría ser totalizante desde un punto de vista puramente cuantitativo o fenomenológico. Esta ''reducción'' científica lleva consigo una pretensión peligrosa. Privilegiar tal o cual aspecto del análisis es mutilar al hombre y, bajo las apariencias de un proceso científico, hacerse incapaz de comprenderlo en su totalidad» (OA 38).

Las ciencias humanas contribuyen así indebidamente, según Pablo VI, «a la elaboración de modelos sociales que se impondrían después como tipos de conducta ''científicamente'' probados». Y, en tal caso, «el hombre puede convertirse en objeto de manipulación». En virtud de conclusiones sedicentes científicas, se intenta

orientar sus «deseos y necesidades» y modificar «sus comportamientos y hasta su sistema de valores» (OA 39). Pero no hay que dejarse arrastrar, de buenas a primeras, responde el papa, sino que antes debe ponerse bien en claro de qué hombre están hablando las propuestas, también presentadas como «científicas», de construcción de una sociedad nueva al servicio de los hombres.

Conviene añadir de inmediato que a la Iglesia no le asiste razón alguna para emitir un juicio negativo sobre las ciencias humanas en cuanto tales. He aquí las palabras de Pablo VI: «La Iglesia tiene confianza en estas investigaciones e invita a los cristianos a tomar parte activa en ellas.» Y añade: «En verdad, cada disciplina científica no podrá comprender, en su particularidad, más que un aspecto parcial, aunque verdadero, del hombre; la totalidad y el sentido se le escapan. Pero, dentro de estos límites, las ciencias humanas aseguran una función positiva que la Iglesia reconoce gustosamente. Pueden asimismo ensanchar las perspectivas de la libertad humana más de lo que lo permiten prever los condicionamientos conocidos. Podrán también ayudar a la moral social cristiana, la cual verá sin duda limitarse su campo cuando se trata de proponer ciertos modelos sociales, mientras que su función de crítica y de superación se reforzará, mostrando el carácter relativo de los comportamientos y de los valores que tal sociedad presentaba como definitivos e inherentes a la naturaleza misma del hombre» (OA 40).

Ya hemos visto, por otro lado, cómo la instrucción *Libertatis conscientia* (1986) ha señalado, en términos muy favorables, que la enseñanza social de la Iglesia se ha convertido en «doctrina» mediante la utilización de «los recursos del saber y de las *ciencias humanas*» (LC 72). Esta última expresión alude, sin duda, en primer lugar a las enseñanzas positivas de estas ciencias. Pero, en mi opinión, no debe excluirse que pueda referirse también a los puntos de vista fundamentales surgidos de su práctica: las personas, en efecto, que se consagran asiduamente a las ciencias humanas y se pasan la vida observando las realidades sociales, alcanzan a menudo, más allá incluso de las fronteras de su disciplina positiva específica, convicciones del máximo interés que lindan, en definitiva, con el campo de la ética.

Pero esto no es óbice para que, más allá de las ciencias humanas positivas, como tales, más allá de la ciencia económica por ejemplo, se abra un campo de puntos de vista éticos sobre el que las ciencias, por sí solas, no alcanzan a proyectar luz suficiente. Es aquí donde el cristianismo tiene que aportar una contribución original.

La contribución del cristianismo

«La misión propia —dice el concilio Vaticano II— que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina» (GS 42). Y el mismo Concilio declara: «La Iglesia ha concretado, a la luz del evangelio, los principios de justicia y equidad exigidos por la recta razón» (GS 63).

El punto crucial, siempre según el Vaticano II, es que en Jesucristo, en quien, para la fe cristiana, la humanidad se ha unido a la divinidad, el hombre es conocido de una manera nueva y más segura. «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.» Y precisando más, añade: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS 22).

Esta última afirmación ha sido muchas veces repetida por el papa Juan Pablo II y es evidente que de ella se deriva una percepción especial de la dignidad del hombre. Hay aquí, en efecto, una primera respuesta a la pregunta planteada al comienzo de nuestro capítulo —y dirigida a menudo a los católicos por los protestantes—: la Iglesia se compromete en los problemas de la economía en nombre del evangelio. O, dicho con otras palabras: lo hace en virtud de su fe, en virtud de su comprensión del acontecimiento clave de Cristo.

Debe añadirse que, en el fondo, siempre ha sido verdad que la Iglesia intenta hablar a la luz del evangelio. León XIII empleó la palabra *filosofía*, y decía ofrecer una filosofía, pero, según sus propios términos, lo que pretendía aplicar era una filosofía cristiana (RN 14) extraída, en definitiva, del evangelio. De todas formas, es cierto que en nuestros días se insiste mucho más que en el pasado en la fuente evangélica y expresamente cristiana de la enseñanza social de la Iglesia. Este cambio se ha dejado sentir sobre todo a partir del concilio Vaticano II.

Insistencia en la fuente cristiana

De este último retenemos la afirmación: «La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación

del hombre» (GS 11). Por otra parte, este mismo Concilio declaraba que su intención era proyectar sobre la economía, la familia, la cultura, la comunidad política y la comunidad mundial «la luz de los principios que brota de Cristo, para guiar a los cristianos e iluminar a todos los hombres en la búsqueda de solución a tantos y tan complejos problemas» (GS 46).

Algunos años más tarde insistió Pablo VI, en *Octogesima adveniens*, en que la Iglesia desarrolla su reflexión «al contacto con situaciones cambiantes de este mundo» y que acompaña a los hombres en esta búsqueda, pero lo hace siempre «bajo el impulso del evangelio como fuente de renovación, desde el momento en que su mensaje es aceptado en la plenitud de sus exigencias» (OA 42). Y afirma que «el evangelio no ha quedado superado por el hecho de haber sido anunciado, escrito y vivido en un contexto sociocultural diferente. Su inspiración, enriquecida por la experiencia viviente de la tradición cristiana a lo largo de los siglos, permanece siempre nueva en orden a la conversión de los hombres y al progreso de la vida en sociedad» (OA 4).

Como ya he indicado antes al referirme a la fe, a la comprensión cristiana del acontecimiento de Cristo y no sólo al evangelio escrito, estas líneas de *Octogesima adveniens* indican que el evangelio incluye «la tradición cristiana» surgida de él. Debe advertirse que este punto de vista, que se remite a la historia, ha estado en realidad siempre presente en la enseñanza social de la Iglesia. A este propósito, Pablo VI afirmaba que esta enseñanza «se alimenta en una rica experiencia multisecular que le permite asumir, en la continuidad de sus preocupaciones permanentes, las innovaciones atrevidas y creadoras que requiere la situación presente del mundo» (OA 42). Queda perfectamente claro, a tenor de las palabras empleadas, que la «tradición cristiana» y «esta experiencia» sobre las que se apoya Pablo VI se entienden en plena y perfecta continuidad con el evangelio.

Merece la pena notar que en los documentos más recientes es aún más explícita esta insistencia en la fuente evangélica —y, más en general, bíblica— y cristiana de la enseñanza social de la Iglesia. Se subraya asimismo con fuerza su carácter de tradición cristiana en el sentido estricto de esta expresión. En *Laborem exercens*, por ejemplo, Juan Pablo II escribe: «La doctrina social de la Iglesia tiene su fuente en la santa Escritura, comenzando por el libro del Génesis, y especialmente en el Evangelio y en los escritos apostólicos. Esta doctrina perteneció desde el principio a la enseñanza de la Igle-

sia misma, a su concepción del hombre y de la vida social y, especialmente, a la moral social elaborada según las necesidades de las distintas épocas. Este patrimonio espiritual ha sido después heredado y desarrollado por las enseñanzas de los pontífices sobre la moderna ''cuestión social'', empezando por la encíclica *Rerum novarum*» (LE 3).

En este mismo sentido, se explica de nuevo, en el contexto de los debates sobre la teología de la liberación, la naturaleza de la enseñanza social de la Iglesia con las siguientes palabras: «Al restituir al hombre la verdadera libertad, la liberación radical obrada por Cristo le asigna una tarea: la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandamiento del amor. Éste es el principio supremo de la moral social cristiana, fundada sobre el evangelio y toda la tradición desde los tiempos apostólicos y la época de los padres de la Iglesia hasta las recientes intervenciones del magisterio» (LC 71).

En este mismo contexto, se le da, como ya hemos visto, una definición más precisa a la enseñanza social de la Iglesia mediante la siguiente fórmula: «Encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias —comprendidas en el mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la justicia— con los problemas que surgen en la vida de la sociedad» (LC 72).

El recurso a la Sagrada Escritura

La Iglesia y sus responsables no se contentan ya, en nuestros días, con invocar de una forma genérica la fuente evangélica y cristiana de la enseñanza social que proponen, sino que están muy atentos a señalar la dependencia de las afirmaciones concretas de su enseñanza social respecto de la doctrina del hombre contenida en el evangelio. Ya hemos visto cómo Juan Pablo II citaba la declaración del concilio Vaticano II: «Cristo... en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre...» (GS 22). Y añade: «La Iglesia, que no cesa de contemplar el conjunto del misterio de Cristo, sabe con toda la certeza de la fe que la redención llevada a cabo por medio de la cruz ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo» (RH 10). Así, prosigue, «el cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas, y particularmente en la nuestra, es dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo.

Contemporáneamente, se toca también la más profunda obra del hombre» (ibíd.).

Un poco más adelante añade: «La Iglesia desea servir a este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la encarnación y la redención, con la potencia del amor que irradia de ella» (RH 13). El hombre se convierte así en «el primer camino que la Iglesia debe recorrer», atenta a todo cuanto es humano, «para que todo lo que compone esta vida responda a la verdadera dignidad del hombre» (RH 14). Y ello porque, en definitiva, Cristo mismo recorrió este camino del hombre. O, según la fórmula ya citada, porque «mediante la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre» (RH 13). El actual pontífice recurre mucho a las citas directas de la Sagrada Escritura y a su comentario cuando habla de cuestiones de la sociedad: menciona en especial la parábola del pobre Lázaro y el rico epulón (RH 16) y también la del juicio escatológico según el capítulo 25 del Evangelio de san Mateo («Tuve hambre... estuve desnudo...»).

¿En nombre, pues, de qué la enseñanza social de la Iglesia? Es evidente que se apoya fundamentalmente en la revelación cristiana y en la tradición de la Iglesia, en su experiencia de comunidad creyente a través de la historia o, también, en la fe a través de la cual la realidad del hombre se ilumina a la luz de la realidad de Cristo.

La Iglesia asume los «recursos del saber y de las ciencias humanas»

Queda por añadir que la Iglesia confía también a la vez en la razón, en la filosofía, en las ciencias, en la observación de la realidad, en los «recursos del saber y de las ciencias humanas» (LC 72)... Y ello hasta tal punto que, como ya he recordado, ha llegado a plantearse la pregunta de si, al hablar tan prolijamente del «derecho natural» no está reivindicando como competencia propia la interpretación de este derecho —un magisterio sobre el derecho natural en cuanto tal— *además* de su competencia de intérprete autorizada del mensaje evangélico. Sobre todo en la época de Pío XII pudo parecer que la Iglesia bebía en *dos* fuentes distintas, la revelación y el derecho natural, y en ambas con igual intensidad. Esto provocó a veces sorpresa, porque se estimaba que sólo podía comprometerse con seguridad en virtud de la revelación cristiana específica.

Pío XII habló, en efecto, de un orden de las cosas que «Dios ha manifestado... mediante el derecho natural *y* la revelación». «Doble manifestación —precisó— en la que se apoyaba León XIII en su encíclica *Rerum novarum*» (Pent 41). Ya en su primera encíclica *Summi pontificatus* había afirmado que el nuevo orden del mundo, de la vida nacional e internacional, debía descansar «sobre la roca indestructible del derecho natural y de la revelación».

Más adelante, presentó la doctrina social de la Iglesia como «fundamentada en el evangelio *y* en el derecho natural» (al cardenal Faulhaber, 1.º de noviembre de 1945). En su opinión, iban de la mano el rechazo de uno y del otro. Ante el embajador de Italia aludió, el 7 de diciembre de 1939, a las «doctrinas y prácticas disolventes y destructoras que sitúan el progreso civil y humano en el rechazo de las obligaciones del derecho natural y de la revelación divina».

Vuelve a encontrarse el mismo tono, aunque con un vocabulario algo diferente («postulados de la equidad» en vez de «derecho natural»), en una carta a Charles Flory, presidente de las Semanas sociales de Francia, con ocasión de la Semana de Toulouse (14 de julio de 1945): «Nos hicimos el deber —decía en ella Pío XII— de advertir a los pueblos y a sus dirigentes, en lo más recio del combate, que, una vez finalizadas aquellas convulsiones, deberían edificar un orden económico y social más adecuado a la vez a las leyes divinas y a la dignidad humana, uniendo en estrecha intimidad los postulados de la verdadera equidad y los principios cristianos... De ahí estos proyectos de reorganización del mundo del trabajo, estas perspectivas de reformas de las estructuras... que tendréis que confrontar con las normas ineludibles de la razón y de la fe que la enseñanza de la Iglesia tiene la misión de poner en claro» (DC [1945] 550). «Razón» y «fe» corresponden aquí a los términos derecho natural y revelación utilizados en otros contextos.

Debe notarse que la afirmación de la existencia de una fuente de «razón» de validez universal, por la que el hombre puede ordenar su universo social, con independencia incluso de la revelación, tenía una importancia fundamental en aquella época. Frente al nacional-socialismo, el fascismo y el marxismo, Pío XII proclamaba vigorosamente la existencia de un derecho o de una ley independiente de la situación social, de la raza, del Estado: derecho *natural* en el sentido de universal, válido para toda situación y para todos los sujetos humanos. Y esta afirmación no era fruto del oportunismo de la Iglesia. Brotaba de su misma fe: si el hombre es, en efecto, «imagen

de Dios», debe necesariamente poseer aquella aptitud «subjetiva» suprema de autorreflexión que entraña precisamente capacidad de juzgar, de medir, de razonar, incluida la capacidad de medirse a sí mismo, de medir al hombre. Defender la existencia de un derecho natural es defender la existencia de esta capacidad en el hombre. Y la Iglesia debe hacerlo absolutamente, a partir de su concepción revelada del hombre.

En virtud de esta unidad fundamental de razón y revelación —o de la revelación por la razón en el hombre y de la revelación propiamente dicha o directa por Dios— puede preverse que la Iglesia dispone de la posibilidad tanto de extender las conclusiones de su fe hasta el dominio de la realidad concreta del hombre y de la sociedad —hasta la «materia del derecho natural», como ha dicho Pío XII— como de admitir convicciones y percepciones de derecho natural de raíz profana para prolongar, enriquecer o desarrollar las afirmaciones de su fe en estos campos.

La Iglesia adopta y hace suyos así numerosos conceptos, razonamientos y juicios que no tienen su origen en ella... Pero es preciso añadir que lo hace siempre, en definitiva, a la luz del evangelio, que le permite discriminar y discernir. De este modo, y según los términos del Vaticano II, ha «concretado los principios de justicia y equidad exigidos por la recta razón» (GS 63). No los ha inventado pura y simplemente, no los ha creado de los pies a la cabeza. Pero sí les ha proporcionado mayor seguridad, firmeza y claridad, al reconocer su validez *a la luz del evangelio*, incluso aunque el evangelio no los contenga de forma explícita.

Volvemos así a la pregunta que esbocé al principio: ¿qué ocurre cuando la Iglesia se pronuncia «en materia de derecho natural»? ¿Debe atribuírsele una competencia *propia* en derecho natural o en filosofía social y política? Parece ser que la respuesta es que no puede suponérsele en modo alguno tal competencia específica y directa. En realidad se estaría rebajando su autoridad a un rango inferior al que le corresponde. En definitiva, cuando la Iglesia toca la *materia* del derecho natural, lo hace con una autoridad superior a la del simple razonamiento filosófico, sea cual fuere la calidad que se le pueda suponer a este último, es decir, lo hace con la autoridad del evangelio, a cuya luz se pronuncia de manera cierta y segura, incluso en puntos no directamente expuestos en este evangelio, pero sí relacionados con sus afirmaciones. Esto es, a mi parecer, lo que quiso explicar el papa Pío XII en una alocución a los cardenales y obispos, el 5 de noviembre de 1954: «Cuando se trata de avisos

y prescripciones que los pastores legítimos promulgan en materia de derecho natural, los fieles no pueden invocar el dicho: el autor vale lo que valen sus argumentos, que se cita habitualmente para las opiniones privadas. Por eso, aquel a quien no convenzan los argumentos aducidos en una disposición de la Iglesia (a este propósito), tiene, a pesar de todo, la obligación de obedecer» (DC [1954] 1433).

No se trata, pues, de simples opiniones «privadas». Aquí está en juego la autoridad de intérprete autorizado de la Iglesia, no la competencia de un profesor o un maestro —por muy competente que se le suponga— de derecho natural. La protesta de Pío XII no va dirigida contra quienes no reconocen a la Iglesia esta competencia especial, sino contra quienes no conceden que la luz del evangelio puede iluminar la realidad estructural del hombre y de la sociedad. Se opone —como se afirma expresamente en otro lugar— «a la tendencia a apartar a la Iglesia de todas las empresas y asuntos concernientes a la vida real, a la realidad de la vida, como suele decirse» (DC [1954] 1432). Frente a *esta* tendencia, es preciso, afirma, «mantener abierta y firmemente que el poder de la Iglesia no se reduce a las "cosas estrictamente religiosas", sino que caen bajo su competencia todas las materias de la ley natural, sus principios, su aplicación, su interpretación, siempre que se trate de sus aspectos morales» (ibíd.).

Se comprende, por tanto, que más allá de las formulaciones expresas de la revelación escrita, el *objeto* del derecho natural no es algo extrínseco a la fe. De donde se deduce que al interpretar la revelación, la Iglesia es capaz de pronunciarse sobre todas las cuestiones de derecho natural relacionadas con la fe.

Por otro lado, al actuar así puede recurrir a los conocimientos naturales (o racionales) de este objeto sin renunciar a su calidad de intérprete de la revelación divina, dado que este conocimiento natural no es su criterio último: este criterio definitivo no puede ser otro que la fe y su luz. Entran así en numerosas proposiciones de la enseñanza social de la Iglesia verdades y comprobaciones que son del orden del derecho natural y también del orden de las ciencias humanas. En este caso, la Iglesia asume estos conocimientos y los integra en la interpretación del mensaje evangélico. No por ello el conocimiento natural pierde su carácter, ni pierde vigor la autoridad de intérprete de la revelación que posee la Iglesia. En este sentido se puede hablar verdaderamente, como lo hizo Pío XII, de «doctrina social fundamentada en el evangelio *y* en el derecho natural» (al cardenal Faulhaber). La Iglesia juzga, por intuición y por razona-

miento, la consonancia —en relación con la fe— de los principios y de las conclusiones que la razón propone, con mayor o menor certidumbre. Ejerce su propio discernimiento respecto de lo que la reflexión filosófica presenta como derecho natural.

En muchos casos, la luz evangélica proporciona sobre todo una mayor seguridad, o pone al abrigo de dudas y vacilaciones. «Los cristianos a quienes Nos nos dirigimos aquí —decía Pío XII, en su mensaje navideño de 1955— deberían saber mejor que los otros que el Hijo de Dios hecho hombre es el único sostén sólido de la humanidad, también en la vida social e histórica y que, al asumir la naturaleza humana, ha *confirmado* su dignidad como fundamento y regla de este orden moral»[1] (DC [1956] 13).

Esta última idea se iría consolidando cada vez más y, en consecuencia, mientras que en tiempos de Pío XII se hablaba mucho de derecho natural, en la época posterior se puso mayor énfasis en el mensaje evangélico y en la luz del evangelio, debido a su carácter decisivo respecto de la enseñanza social de la Iglesia. Mejor así... a condición de que no se pretenda sacar la conclusión de que no hay nada que esperar de la razón —o del derecho natural— independientemente de esta luz.

En resumen, queda claro que la Iglesia habla siempre en nombre del evangelio y a su luz cuando se refiere a aspectos éticos de la vida económica. Pero no por eso deja de entrar en estos problemas al mismo nivel que lo hacen los demás hombres. O dicho de otro modo: participa en el debate público sobre estas cuestiones como una fuerza espiritual capaz de aportar una contribución original, pero en el marco de intercambios en los que todos participan. Se comprende también que, en este diálogo, debe hacer valer sus conclusiones recurriendo a los argumentos racionales de que dispone. *Adopta* o asume, además, muchos de los conceptos y de las valoraciones de la filosofía social, de las ciencias sociales en general, y del derecho natural en el sentido tradicional de la expresión, para comunicar el mensaje cristiano relativo a la sociedad de una manera más completa —y más concreta— que si utilizara sólo el evangelio[2].

1. Acerca del modo negativo, Pío XII decía también: «El olvido de Cristo ha llevado incluso a desconocer la realidad de la naturaleza humana establecida por Dios como fundamento de la vida común en el espacio y en el tiempo» (DC [1956] 9-10).

2. Sobre esta cuestión, véase también el cap. II, «Revelación y derecho natural», en J.-Y. Calvez y J. Perrin, *Église et société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII*, Aubier, París [2]1961 (edición que modifica ligeramente, en este punto, la primera de 1959).

Enseñanza más práctica a nivel local, más general a nivel universal

¿Hasta qué grado de concreción puede llegar esta enseñanza social? Es evidente que no puede descender hasta todas las clases o grados de aplicación práctica. No interviene, decía Pablo VI, «para confirmar con su autoridad una determinada estructura establecida o prefabricada», pero, prosigue, «tampoco se limita simplemente a recordar unos principios generales». Es «una reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes» (OA 42). Es, dice por su parte la instrucción *Libertatis conscientia*, el fruto de la confrontación del «mensaje evangélico» con «los problemas que surgen en la vida de la sociedad» (LC 72).

Tiene necesariamente, como ha explicado Pablo VI, varios niveles: «Frente a situaciones tan diversas —decía en 1971— nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal... Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII sobre "la condición de los obreros", del cual Nos tenemos el honor y el gozo de celebrar hoy el aniversario... A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se considera de urgente necesidad en cada caso» (OA 4). Pero hay también espacio, explicaba, incluso teniendo en cuenta estas tomas de posición más locales, para «reflexiones y sugerencias» más amplias, aquellas, por ejemplo, que inspiran al papa, como pastor universal, «los vastos problemas del mundo contemporáneo» (OA 5). Otro tanto cabe decir, evidentemente, del concilio universal y, hasta cierto punto, también de los sínodos de obispos del mundo entero.

Debe añadirse que tanto a nivel local como universal, las actividades de la Iglesia en cuanto comunidad tienen limitaciones a las que no están sujetos los cristianos como individuos concretos[3]. Te-

---

3. De acuerdo con una distinción bien formulada del documento *La justicia en el mundo* del Sínodo de obispos de 1971 (JM 40-41).

nían viva conciencia de ello los obispos norteamericanos cuando redactaron su carta pastoral *Justicia económica para todos*[4], en la que intentaron tomar posición acerca de temas muy determinados, la cuestión, por ejemplo, de saber si la tasa de desempleo es moralmente inaceptable cuando supera el 6 ó el 7 %. Al afrontar esta cuestión, se creyeron obligados a explicar de manera bastante detallada el tipo de *autoridad* de que podían gozar tomas de postura tan concretas por parte del episcopado. En el mensaje que precedía a su carta decían: «Nos damos cuenta de que algunas de nuestras recomendaciones específicas son objeto de controversia. Como obispos, no pretendemos emitir tales juicios prudentes con la misma autoridad que tienen nuestras declaraciones de principio. Pero nos sentimos obligados a enseñar con el ejemplo cómo los cristianos pueden emprender un análisis concreto y emitir juicios específicos sobre temas económicos. La doctrina de la Iglesia no puede ser dejada al nivel de llamamientos generales»[5].

Luego, en el cuerpo mismo de la carta, y a la hora de descender a las conclusiones más particulares, escriben: «Somos conscientes de que el paso del principio a la aplicación es complejo y difícil. Aunque los valores morales son un componente esencial para la determinación de las medidas de orden público que se deben tomar, no dictan por sí solos las soluciones concretas... El valor de nuestros juicios de prudencia no depende únicamente de la fuerza moral de nuestros principios, sino también de la exactitud de nuestras informaciones y de la solidez de nuestras hipótesis... Esperamos que se discutan nuestras recomendaciones particulares. Deseamos, con todo, que nuestras opiniones en esta materia sean objeto de atenta reflexión por parte de los católicos cuando tengan que determinar si su propio juicio moral está en armonía con el evangelio y con la enseñanza social católica»[6].

---

4. *Justicia económica para todos: la enseñanza social católica y la economía de los Estados Unidos*, carta pastoral de los obispos de los Estados Unidos. Véase la traducción francesa con una presentación de J.-Y. Calvez, en: *Justice économique pour tous*, Cerf, París 1988.

5. *Justicia económica para todos*, o.c., mensaje (al comienzo de la carta) n.º 20. Véase la versión castellana de este mensaje en «Ecclesia» 47 (1987) 529-534.

6. *Justicia económica para todos*, o.c., n.º 134-135. Los obispos americanos dicen también, al mencionar un cierto número de «prioridades» globales: «Se trata de prioridades, no de políticas... El tema se presta indudablemente a discusiones, en nuestro mundo complejo, cuanto al alcance de las aplicaciones concretas de estas prioridades. No tenemos la intención de coartar tales discusiones. Pero entendemos que, en todo caso, es urgente esforzarse por marchar en la dirección indicada» (n.º 94).

De parecida manera, la Comisión social del episcopado francés ha precisado, al abordar puntos relativamente específicos, en su declaración *Creer y compartir* de septiembre de 1988: «Estas orientaciones o aplicaciones concretas no gozan de la misma autoridad que los principios generales surgidos de la tradición de la Iglesia. Las presentamos a los fieles católicos como sugerencias que sus pastores estiman que deben hacer en el ejercicio de su ministerio. Invitamos a cada uno a interrogarse sobre su propio comportamiento práctico...» (DC [1988] 988).

La verdad es que no faltan tampoco en los documentos de alcance universal procedentes de los obispos, reunidos en concilio —o en sínodo—, o de los papas recomendaciones particulares que no tienen capacidad de obligación absoluta. Pero sí pueden obligar a una reflexión seria, si se tienen en cuenta las conclusiones a las que los pastores consideran que deben llegar en el ejercicio de su ministerio... Al otro lado está, indudablemente, todo el campo de las reflexiones fundamentales, de los principios, de los criterios, que constituye el contenido principal de la enseñanza social de la Iglesia. Una enseñanza —insistamos una vez más— impartida a todas luces en nombre del evangelio y de la fe, incluso cuando recoge conceptos y análisis de la reflexión filosófica y científica.

La enseñanza social de la Iglesia es una empresa vasta y ambiciosa. La gran cuestión, cuya naturaleza y estructura hemos procurado explicar en este capítulo, es saber si cumple sus promesas... Los capítulos de las partes II y III permitirán al lector hacerse una idea sobre esta materia. Será útil, sin embargo, señalar previamente los aspectos más generales, los puntos de vista decisivos en torno a los cuales se irán articulando después las reflexiones más concretas. Éste será el objeto de los dos capítulos siguientes de esta parte I.

Capítulo 2

PERSONA Y SOCIEDAD

¿Cuáles son, según la enseñanza de la Iglesia, los principios fundamentales que gobiernan *toda* la realidad económica y, por lo demás, también las restantes realidades sociales? La instrucción *Libertatis conscientia* responde, justamente bajo el subtítulo de «Principios fundamentales»: «El mandamiento supremo del amor conduce al pleno reconocimiento de la dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios. De esta dignidad derivan unos derechos y unos deberes naturales. A la luz de la imagen de Dios, la libertad, prerrogativa esencial de la persona humana, se manifiesta en toda su profundidad. Las personas son los sujetos activos y responsables de la vida social» (LC 73).

Tendremos ocasión de volver sobre estos dos principios específicos de la solidaridad y la subsidiaridad. Pero antes es preciso poner bien en claro, en el espíritu de las sentencias que acabamos de leer, la calidad fundamental de persona que se le reconoce al hombre. Y no es menos preciso poner de manifiesto la relación de la persona con otras personas, relación social sin la que no se es persona. Esto es lo que se pretende decir con la afirmación: «El mandamiento supremo del amor conduce al pleno *reconocimiento* de la dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios.» La sociedad es, en efecto, el despliegue de ese reconocimiento del otro, sin el que la persona no tiene garantizada su propia dignidad.

Juan XXIII había afirmado, por su parte, en *Mater et magistra* (1961): «El principio fundamental de esta concepción (la doctrina social católica) consiste en que cada uno de los seres humanos es y debe ser el fundamento, el fin y el sujeto de todas las instituciones-

en las que se expresa y actúa la vida social: cada uno de los seres humanos visto en lo que es y en lo que debe ser según su naturaleza intrínsecamente social y en el plan providencial de su elevación al orden sobrenatural» (MM 219).

Tal vez en este capítulo experimentemos la sensación de que nos mantenemos todavía a distancia de lo económico propiamente dicho. Hablaremos, en efecto, de la sociedad en general, de toda sociedad. Pero este rodeo es esencial: sólo estas perspectivas amplias garantizan, en efecto, la humanización de la economía.

Grandeza del hombre y de la persona humana

En el documento conciliar *Gaudium et spes* se encuentra la exposición más completa de los puntos de vista de la Iglesia sobre la persona y la sociedad. Notemos de entrada que el Concilio no da la impresión de querer presentar una concepción que sería algo así como un bien exclusivo de los creyentes. «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (GS 12). Pero el Concilio estaba interesado en exponer de forma específicamente bíblica y cristiana esta convicción. Éste es, cabalmente, el bien más precioso que la Iglesia puede aportar.

El Concilio enuncia de entrada los dos aspectos complementarios de su convicción. Primero: «La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado ‘‘a imagen de Dios’’, con capacidad para conocer y amar a su creador y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios. ‘‘¿Qué es el hombre para que tú te acuerdes de él? ¿O el hijo del hombre para que te cuides de él? Apenas lo has hecho inferior a los ángeles al coronarlo de gloria y esplendor. Tú lo pusiste sobre la obra de tus manos. Todo fue puesto por ti debajo de sus pies’’ (Sal 8,5-7)» (GS 12).

Y a continuación: «Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio ‘‘los hizo hombre y mujer’’ (Gén 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (ibíd.). El cristianismo enseña también que, a consecuencia del pecado, el hombre es un ser escindido:

«Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente» (GS 13).

A continuación, los padres conciliares describen los rasgos más destacados de la grandeza y la dignidad del hombre, que se derivan de su origen y fueron restaurados por la obra de Cristo. En primer lugar, «en la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador» (GS 14). Debe, pues, «tener por bueno y honrar a su propio cuerpo». Pero, por otro lado, «no se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad» (GS 14).

Se afirma a continuación la dignidad de la inteligencia, gracias a la cual el hombre es específicamente «superior al universo material». Por un lado, «con el ejercicio infatigable de su ingenio a lo largo de los siglos, la humanidad ha realizado grandes avances en las ciencias positivas, en el campo de la técnica y en la esfera de las artes liberales. Pero en nuestra época ha obtenido éxitos extraordinarios en la investigación y en el dominio del mundo material. Siempre, sin embargo, ha buscado y ha encontrado una verdad más profunda. La inteligencia no se ciñe solamente a los fenómenos. Tiene capacidad para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada. Finalmente, la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invisible» (GS 15).

Otro de los rasgos capitales de la dignidad del hombre es la presencia en él de la conciencia: «ley escrita por Dios en su corazón», «en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente» (GS 16). Rasgo divino en lo humano, puede decirse.

Otro tanto cabe afirmar de la libertad: «La libertad posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada, como si fuese pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido ''dejar al hombre en manos de su propia decisión'', para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección» (GS 17).

El hombre, prosigue el Concilio, es un ser mortal, pero «la semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte». Y «mientras toda imaginación fracasa ante la muerte, la Iglesia, aleccionada por la revelación divina, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre. La fe cristiana enseña que la muerte temporal, que entró en la historia a consecuencia del pecado, será vencida cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en la salvación perdida por el pecado. Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a él con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina. Ha sido Cristo resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, liberándolo de la muerte con su propia muerte» (GS 18). «La razón más alta de la dignidad humana —añade el Concilio— consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (GS 19), en la invitación que Dios dirige al hombre a dialogar con él desde el inicio mismo de su existencia. En este conjunto de perspectivas respecto del hombre, la «persona» humana, afirma consecuentemente el Concilio, es la base de la concepción cristiana de la vida social y de la socioeconómica en particular. Se trata, pues, de un conjunto de perspectivas verdaderamente decisivo.

Social y comunitario a imagen de la Trinidad

No son de menor importancia las enseñanzas expresas del cristianismo sobre la *comunidad* humana para su concepción concreta de la vida social: en primer lugar, y ya de entrada, el hecho de que Dios ha querido «que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí como hermanos». «Todos han sido creados —precisa— a imagen y semejanza de Dios, quien hizo ''de uno todo el linaje humano para poblar toda la haz de la tierra'' (Act 17,26) y

todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo» (GS 24).

De donde resulta —segundo rasgo— el mandamiento del amor a Dios y, simultánea e inseparablemente, al prójimo (cf. GS 24).

En tercero y último lugar, de sus enseñanzas sobre Dios, Trinidad y comunión de personas divinas, el cristianismo extrae conclusiones capitales sobre el hombre hecho a imagen de Dios que es también, por ende, necesariamente, «comunidad» o «sociedad»: «Cuando el Señor ruega al Padre que "todos sean uno, como nosotros también somos uno" (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad» (GS 24). Nada expresa tanto la grandeza y la importancia de la sociedad como esta comparación.

En definitiva, la sociedad entre los hombres no es producto del azar o del simple encuentro, sino que brota de manera esencial. Hay aquí una toma de posición de capital importancia en una época en que se respira tanto liberalismo radical: «El desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados.» Por un lado, en efecto, «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana». Por otro lado, «la vida social no es para el hombre sobrecarga accidental... A través del trato con los demás, de la reciprocidad de los servicios, del diálogo de los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación» (GS 25).

Respeto a las personas

Del primero de los dos aspectos así evocados se deriva toda una serie de conclusiones concernientes al respeto a la persona humana en la sociedad y en todas las relaciones de la vida social: «Cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como *otro yo*, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, no sea que imitemos a aquel rico que se despreocupó por completo del pobre Lázaro. En nuestra época principalmente, urge la obligación de acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso, ya se trate de ese anciano abandonado de todos, o de ese trabajador extranjero despreciado injustamente, o de ese desterrado, o de ese hijo ilegítimo que debe

aguantar sin razón el pecado que él no cometió, o de ese hambriento que recrimina nuestra conciencia recordando la palabra del Señor: "Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40)» (GS 27).

Analizaremos en otro capítulo los «derechos del hombre» fundamentados en esta visión de la persona, que desempeñan un papel capital en la enseñanza social de la Iglesia. Pero destaquemos ya ahora que el deber de tener en cuenta y respetar la dignidad de cada persona no conoce restricciones. «También quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa deben ser objeto de nuestro respeto y amor.» Y «la doctrina de Cristo pide también que perdonemos las injurias. El precepto del amor se extiende a todos los enemigos» (GS 28). ¡Qué ampliación de horizontes en este puñado de palabras!

También las *instituciones* sociales están al servicio del hombre. «Las instituciones humanas, privadas o públicas, esfuércense por ponerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre. Luchen con energía contra cualquier esclavitud social o política y respeten, bajo cualquier régimen político, los derechos fundamentales del hombre. Más aún, estas instituciones deben ir respondiendo cada vez más a las realidades espirituales, que son las más profundas de todas» (GS 29). Las instituciones sociales deben estar al servicio del hombre hasta en estas dimensiones, que son las más elevadas de su realidad.

Respeto a la sociedad y al bien de la sociedad

El otro aspecto de las cosas es que el hombre debe guardarse de estimar en poco o de ignorar la sociedad en cuanto tal. No puede contentarse con una «ética individualista». El concilio Vaticano II ha declarado a este propósito: «El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre... La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo» (GS 30).

La realización misma del hombre pasa por su compromiso en y para la sociedad. «No puede llegarse a este sentido de la responsabilidad —sigue diciendo el Concilio— si no se facilitan al hombre

condiciones de vida que le permitan tener conciencia de su propia dignidad y respondan a su vocación, entregándose a Dios y a los demás. La libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad, de la misma manera que se envilece cuando el hombre, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive» (GS 31). Es también importante, por tanto, favorecer y promover la mayor participación posible de todos en todos los ámbitos de la vida social.

La tradición desde León XIII

Es un hecho que ya desde los inicios de su moderna enseñanza afirmó la Iglesia la dignidad de la persona al tiempo que manifestaba que poseía una característica fundamentalmente social. Así, por ejemplo, León XIII declaraba: «El alma es la que lleva impresa la imagen y semejanza de Dios, en la que reside aquel poder mediante el cual se mandó al hombre que dominara sobre las criaturas inferiores y sometiera a su beneficio a las tierras todas y los mares... En esto todos los hombres son iguales, y nada hay que determine diferencias entre los ricos y los pobres, entre los señores y los operarios, entre los gobernantes y los particulares, ''pues uno mismo es el Señor de todos'' (Rom 10,12)» (RN 30).

Más tarde, en *Divini Redemptoris*, Pío XI reivindicaba ardientemente, frente al colectivismo bolchevique: «Sólo el hombre, la persona humana y no las sociedades, sean las que sean, está dotado de razón y de voluntad moralmente libre» (DR 29). Y continuaba: «De la misma manera que el hombre no puede rechazar los deberes que, según la voluntad de Dios, le vinculan a la sociedad civil y que a los representantes de la autoridad les asiste el derecho —en los casos en que el individuo se niega a ello sin una razón legítima— a obligarles a este cumplimiento, así también la sociedad no puede privar al hombre de los derechos personales que el Creador le ha concedido» (DR 30).

A esto debe añadírsele la formulación, de rasgos más positivos, que figura en la encíclica *Mit brennender Sorge* sobre el nacionalsocialismo, promulgada algunos días antes de *Divini Redemptoris*:

«El Creador ha querido la sociedad como medio para llevar a su pleno desarrollo las capacidades individuales y las aptitudes sociales que cada uno, dando y a la vez recibiendo, debe hacer valer para su propio bien y el de los otros. Respecto de los valores más generales y más altos, que sólo la colectividad, y no los individuos aislados, puede realizar, también ellos han sido, en definitiva, queridos por el Creador para el hombre, para su pleno desarrollo natural y sobrenatural y para la plenitud de su perfección» (MbS 35). La sociedad «no es ciertamente poca cosa en esta perspectiva».

La insistencia de Pío XII

Pío XII ha sido, sin duda alguna, el pontífice de la era moderna que más ha exaltado la dignidad de la persona humana y quien más ha insistido en que la sociedad se ponga a su servicio: «El hombre —dijo— es la imagen de Dios uno y trino y, por consiguiente, también persona, hermano del hombre Jesucristo y, con él y por él, heredero de la vida eterna: ésta es su verdadera dignidad»[1].

En este mismo contexto se interrogaba: «Si la Iglesia, en su doctrina social, insiste siempre en el respeto debido a la dignidad íntima del hombre, si reclama en el contrato de trabajo un justo salario para el obrero, si exige que se le dé una asistencia eficaz en sus necesidades materiales y espirituales, ¿cuál es el motivo, sino que el trabajador es una persona humana, que su capacidad de trabajo no debe ser considerada como una mercancía y que su obra representa siempre una prestación personal?»[2]

El hombre es la finalidad de toda vida social. Un ejemplo más: «El conjunto de la economía... lejos de constituir un objetivo en sí, está subordinado a un fin más alto, el del alma humana y los valores trascendentes del espíritu»[3]. «La Iglesia no ha cesado en el curso de los siglos —decía monseñor Montini (el futuro Pablo VI), en nombre de Pío XII— de recordar con vigor a los empresarios el valor inestimable de la persona humana que, es, hasta en el más humilde de sus servidores, la imagen de Dios»[4]. Y en su radiomen-

---

1. A los obreros de la empresa Fiat, 31 de octubre de 1948 (DC [1949] 2).
2. Ibíd.
3. Discurso al Congreso internacional del crédito popular, 9 de junio de 1956 (DC [1956] 908).
4. A la XX Semana social de Italia, 12 de octubre de 1946 (DC [1946] 1415).

saje de Pentecostés de 1941, Pío XII había afirmado: «La preocupación por el bien común no comporta un poder tan amplio sobre los miembros de la comunidad que en virtud del mismo le esté permitido a la autoridad pública poner impedimentos al desarrollo de la acción individual... contraviniendo los deberes y derechos personales del hombre. Es caer en el error afirmar que el fin propio del hombre en la tierra es la sociedad y que la sociedad es fin de sí misma» (Pent 41,15).

Toda esta doctrina se traduce al terreno práctico mediante el principio de la subsidiaridad de la sociedad respecto de las personas. Se aplicará —como tendremos ocasión de ver— un principio análogo a las relaciones del Estado con las comunidades particulares inferiores a él cuanto a la amplitud de sus fines y de sus capacidades[5]. En realidad, se trata simplemente de una ampliación del principio general según el cual la relación de la sociedad respecto de la persona es una relación de ayuda, de auxilio: *subsidium*. Pío XII resume en las siguientes palabras la idea expuesta con anterioridad por Pío XI en *Quadragesimo anno* a propósito de la subsidiaridad: «Lo que los particulares pueden hacer por sí mismos, con sus propios medios, no se les puede quitar y transferirlo a la comunidad...; toda actividad social es de naturaleza subsidiaria: debe servir de ayuda a los miembros del cuerpo social y nunca destruirlos o abandonarlos»[6].

A este propósito, debe observarse que la idea de la subsidiaridad de la sociedad respecto de las personas no se reduce a una simple suplencia ocasional; es, en un sentido más positivo, apoyo y sostén, también en los dominios en los que este apoyo es *siempre* necesario y no requerido de forma ocasional.

La subsidiaridad implica que la sociedad está al servicio de la persona. No obstante, este aspecto de las cosas es siempre correlativo de otro punto de vista ya antes descrito: la persona es, en sí y por sí misma, social, es decir, que no se realiza sin la sociedad. «Quien dice vida económica dice vida social», afirmó, en 1948, Pío XII[7].

---

5. Véase cap. 13, p. 252-254.
6. A los nuevos cardenales, 20 de febrero de 1946 (DC [1946] 173).
7. Discurso al Congreso de intercambios internacionales, 7 de marzo de 1948 (DC [1948] 625).

La sociedad, realidad espiritual (Juan XXIII)

Ha sido Juan XXIII quien, en su encíclica *Pacem in terris*, ha permitido ver con mayor claridad la riqueza de la vida social. Siempre, indudablemente, a condición de que esta vida social se nutra del desempeño de la personalidad de cada uno, del respeto recíproco de los derechos y los deberes, de responsabilidad y libertad. El papa afirmaba a este propósito: «La dignidad de la persona humana requiere, además, que el hombre, en sus actividades, proceda consciente y libremente. Por lo cual, en la convivencia con sus conciudadanos, tiene que respetar los derechos, cumplir las obligaciones, actuar en las mil formas posibles de colaboración en virtud de decisiones personales, es decir, tomadas por convicción, por propia iniciativa, en actitud de responsabilidad y no en fuerza de imposiciones o presiones provenientes las más de las veces de fuera. Convivencia fundada exclusivamente sobre la fuerza no es humana. En ella, efectivamente, las personas se ven privadas de la libertad en vez de ser estimuladas a desenvolverse y perfeccionarse a sí mismas» (PT 34). La sociedad, seguía insistiendo, debe fundamentarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad (cf. PT 35).

En esta perspectiva, podía proclamar: «La convivencia humana es y tiene que ser considerada, sobre todo, como una realidad espiritual.» Y explicaba: «Como comunicación de conocimientos en la luz de la verdad, como ejercicio de derechos y cumplimiento de obligaciones, como impulso y reclamo hacia el bien moral, como noble disfrute en común de la belleza en todas sus legítimas expresiones, como permanente disposición a comunicar los unos a los otros lo mejor de sí mismos, como anhelo de mutua y siempre más rica asimilación de valores espirituales» (PT 36). Así, pues, comunicación interpersonal multiforme hasta los más altos niveles a que pueden elevarse los seres humanos.

Juan XXIII continuaba afirmando que el orden propio de las comunidades humanas es no un orden físico o mecánico, sino moral. Y ello en el sentido más estricto y directo del término, que implica también la relación a Dios: «Cuando las relaciones de la convivencia se ponen en términos de derechos y obligaciones, los hombres se abren inmediatamente al mundo de los valores espirituales, cuales son la verdad, la justicia, el amor, la libertad, y toman conciencia de ser miembros de este mundo. Y no es solamente esto, sino que bajo este mismo impulso se encuentran en el camino que les lleva a conocer mejor al Dios verdadero, es decir, trascendente y per-

sonal. Por todo lo cual se ven obligados a poner estas sus relaciones con lo divino como sólido fundamento de su vida, tanto individual como social» (PT 45). ¿Se puede ir más lejos en la estima de la vida social?

La cuestión de la «socialización»

Cuando se produjo el primer florecimiento técnico subsiguiente a la segunda guerra mundial, comenzó a plantearse la pregunta de lo que debería significar para la enseñanza social de la Iglesia la intensificación de las relaciones y de las dependencias sociales derivada de aquella evolución. La cuestión parecía tener —entre otras— repercusiones respecto de los regímenes sociales o socioeconómicos que había que favorecer. La «socialización», por ejemplo, ¿no suscitaba el recuerdo del socialismo o, en todo caso, de una cierta forma de socialismo? En su encíclica *Mater et magistra*, de 1961, Juan XXIII acometió la tarea de evaluar la situación en que entraba la sociedad y la actitud que se debía adoptar frente a ella[8].

Determina, de entrada, el hecho que, según él, obliga a plantearse la cuestión: «Uno de los aspectos típicos que caracterizan a nuestra época es la socialización, entendida como un progresivo multiplicarse de las relaciones de convivencia, con diversas formas de vida y de actividad asociada, y la instauración de instituciones jurídicas de derecho privado o público» (MM 60). ¿Cuál es la causa? En primer lugar, los «progresos científicos y técnicos». Y añade: «Una mayor eficacia productiva y un nivel de vida más alto de los ciudadanos» (MM 60).

¿Debe enumerarse también una mayor intervención del Estado provocada por los hombres? Aquí la respuesta es matizada y se advierte, entre otras cosas, que Juan XXIII no quiere ver en la socialización un fenómeno puramente accidental. «La socialización es al mismo tiempo reflejo y causa de una creciente intervención de los poderes públicos aun en los sectores más delicados, como los relativos a la sanidad, la instrucción y la educación de las nuevas generaciones, la orientación profesional, los métodos para la reeducación

8. Véase, sobre esta materia, el cap. I («Socialización»), de J.-Y. Calvez, *Église et société économique*, tomo II: *L'enseignement social de Jean XXIII*, Aubier, París 1963, escrito inmediatamente después de la publicación de la encíclica de este pontífice.

y readaptación de sujetos deficientes en una u otra manera.» Añade, sin embargo, que también interviene aquí la naturaleza social del hombre. «Pero es también fruto y expresión de una tendencia natural, casi incontenible, de los seres humanos: la tendencia a asociarse para la consecución de los objetivos que superan la capacidad y los medios de que pueden disponer los individuos aisladamente. Semejante tendencia ha dado vida, sobre todo en estos últimos decenios, a una rica serie de grupos, de movimientos, de asociaciones, de instituciones para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las comunidades nacionales como en el plano mundial» (MM 60).

A continuación, el pontífice hace una valoración de los resultados de la socialización: «Es claro que la socialización así entendida acarrea muchas ventajas. En efecto, hace que puedan satisfacerse muchos derechos de la persona, particularmente los llamados economicosociales, como, por ejemplo, el derecho a los medios indispensables para el sustento humano, a la asistencia sanitaria, a una instrucción básica más elevada, a una formación profesional más completa, a la habitación, al trabajo, a un descanso conveniente, a la recreación. Además, gracias a la organización, en continuo progreso, de los medios modernos de la difusión del pensamiento —prensa, cine, radio, televisión— los particulares pueden participar en los acontecimientos humanos de esfera mundial» (MM 61). Todo son aspectos positivos, todo son beneficios.

Es ahora, y sólo ahora, cuando vuelve sobre la cuestión: ¿Es que no hay en todo este proceso ningún peligro de pérdidas graves para la persona humana, para su libertad? De hecho, responde Juan XXIII, «la socialización multiplica las formas organizativas y hace que sea cada vez más circunstanciada la reglamentación jurídica de las relaciones entre los hombres de cada sector. Consiguientemente restringe el radio de la libertad en el trato de los seres individuales, y utiliza medios, sigue métodos y crea ambientes que dificultan el que cada uno piense independientemente de los influjos externos, obre por iniciativa propia, ejercite su responsabilidad y afirme y enriquezca su persona» (MM 62).

«¿Habrá que deducir —se pregunta el pontífice— que la socialización, al crecer en amplitud y profundidad, hará necesariamente de los hombres autómatas?» (MM 62). La respuesta es firmemente optimista. Los peligros que se evocan no tienen —al menos en opinión de Juan XXIII— carácter total, inevitable. «Es una interroga-

ción a la cual hay que responder negativamente. La socialización no ha de considerarse como producto de fuerzas naturales que obran fatalmente, sino que, como hemos observado, es reacción de los hombres, seres conscientes, libres e inclinados por la naturaleza a obrar con responsabilidad, aunque en su acción se ven obligados a reconocer y respetar las leyes del desarrollo económico y del progreso social y no pueden esquivar del todo la presión del ambiente» (MM 62-63)[9].

Es preciso, sin duda, que el hombre no permanezca pasivo. Conviene que la socialización sea «realizada de modo que se obtengan las ventajas que trae consigo y se aparten o frenen los reflejos negativos». «Para este fin, sin embargo, se requiere que en los hombres investidos de autoridad pública presida y gobierne una sana concepción del bien común, concepción que se concreta en el conjunto de las condiciones sociales que permiten y favorecen, en los seres humanos, el desarrollo integral de su persona.» Es, además, necesario que «los organismos intermedios y las múltiples iniciativas sociales, en las cuales tiende ante todo a expresarse y actuarse la socialización, gocen de una autonomía efectiva respecto de los poderes públicos y vayan tras sus intereses específicos con relaciones de leal colaboración mutua y con subordinación a las exigencias del bien común». Hay en estas palabras una llamada al principio de subsidiaridad del que ya hemos hablado. Y todavía otra recomendación: que las diversas sociedades «presenten forma y substancia de verdaderas comunidades», que traten siempre, por consiguiente, a sus miembros como personas humanas y que les permitan participar activamente en las tareas comunes (MM 65).

En conjunto, debe buscarse un equilibrio entre la autonomía de los individuos o de los grupos que colaboran para la consecución de un mismo objetivo y la intervención de los poderes públicos que coordinan y estimulan las iniciativas privadas (MM 66). «Si la socialización se mueve en el ámbito del orden moral siguiendo las líneas indicadas, no trae, de por sí, peligros graves de opresión con daño de los seres humanos individuales; en cambio, contribuye a fomentar en ellos la afirmación y el desarrollo de las cualidades

---

9. Para tener bien en cuenta las frecuentes ambigüedades en el empleo del vocablo *naturaleza* en las discusiones relativas a la enseñanza social de la Iglesia, bastará llamar la atención sobre la afirmación que se acaba de transcribir aquí: «La socialización no ha de considerarse como producto de fuerzas *naturales* que obran fatalmente» y compararla con la que ya hemos visto en páginas anteriores: la socialización (o vida social) responde a la *naturaleza* del hombre, es una evolución *natural*.

propias de la persona, y además se concreta en una reconstrucción de la convivencia» (MM 67).

Cuatro años más tarde, el concilio Vaticano II reasumía con total exactitud y consagraba, por así decirlo, este punto de vista cuando escribía: «En nuestra época, por varias causas, se multiplican sin cesar las conexiones mutuas y las interdependencias... Este fenómeno, que recibe el nombre de socialización, aunque encierra algunos peligros, ofrece, sin embargo, muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos» (GS 25). Esta postura conciliar ha constituido una etapa determinante en la marcha hacia la formulación de uno de los puntos fundamentales de la enseñanza social de la Iglesia.

Vuelta al individuo, llamamiento a la solidaridad

Treinta años después de *Mater et magistra* nos enfrentamos más bien a una explosión del individualismo, a una vuelta o nuevo desarrollo del individuo. Al parecer, el concilio Vaticano II lo había ya presentido en cierto modo, al combatir una ética puramente individualista. Hoy día, pues, la Iglesia se ve impelida a insistir de múltiples maneras en la necesaria solidaridad, que no debe, por lo demás, hacer olvidar los afortunados avances de la autonomía. «La doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de individualismo social o político.» «El hombre debe contribuir, con sus semejantes, al bien común de la sociedad en todos sus niveles» (LC 73).

Juan Pablo II ha subrayado enérgicamente, en su encíclica sobre el trabajo, los logros de la solidaridad de los trabajadores en los siglos XIX y XX, que introdujeron profundos cambios en unos sistemas que, al principio, habían infligido graves penalidades a los hombres (cf. LE 8): «Reacción contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo», comenta el pontífice. También en nuestros días lanza Juan Pablo II una llamada a la solidaridad: «A una nueva solidaridad, fundamentada en la verdadera significación del trabajo humano», dijo en 1982 ante la Conferencia Internacional del Trabajo, en Ginebra (OIT 8). Una solidaridad sin fronteras —precisaba— porque «la necesidad que tiene el hombre de defender la realidad del trabajo y de liberarle de toda ideología, para descubrir de nuevo el verdadero sentido de la actividad humana, esta necesidad se manifiesta de forma particular cuando se contempla el mundo del trabajo y la solidaridad que invoca en el contexto internacional» (OIT 10).

El pontífice ha subrayado también la exigencia de una solidaridad de todos —y no sólo de los trabajadores— en favor del trabajo, en el sentido de que todos los hombres puedan acceder a una ocupación laboral, «dimensión fundamental de la existencia humana, de la que depende el sentido de esta misma existencia». «Así entendida —prosigue el pontífice—, la solidaridad aporta una luz particular sobre el problema del empleo, que se ha convertido en una de las cuestiones más importantes de la sociedad actual... La solución debe encontrarse en la solidaridad con el trabajo... La persona humana es el criterio último y definitivo de la planificación del empleo, la solidaridad con el trabajo constituye el motivo más alto en todas las búsquedas de solución y abre un nuevo campo a la ingeniosidad y la generosidad del hombre» (OIT 11).

Desarrollando esta idea, Juan Pablo II añade: «Lo afirmo con energía: tanto a nivel nacional como a nivel internacional, la solución positiva del problema del empleo, y del empleo juvenil en particular, supone una solidaridad muy firme del conjunto de la población y del conjunto de los pueblos: que cada cual esté dispuesto a aceptar los sacrificios necesarios, que cada uno colabore para poner en práctica programas y acuerdos tendentes a hacer de la política económica y social una expresión tangible de la solidaridad, que todos ayuden a implantar las estructuras apropiadas, económicas, técnicas, políticas y financieras que impone necesariamente el establecimiento de un nuevo orden social solidario» (OIT 12).

Ha habido quienes, en los años siguientes, han expresado ciertas dudas sobre el carácter auténticamente cristiano de la solidaridad. Se ha planteado, en especial, la pregunta de cuál es su situación respecto de la caridad. Juan Pablo II les da una respuesta en *Sollicitudo rei socialis*: «La solidaridad es, sin duda, una virtud cristiana.» Son «numerosos los puntos de contacto entre ella y la caridad, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf. Jn 13,35)». Y sigue: «A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicas cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu... Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de

la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra "comunión"... La solidaridad debe cooperar en la realización de este designio divino, tanto a nivel individual como a nivel nacional e internacional» (SRS 40).

El estrecho vínculo entre el respeto a la persona y la promoción de la solidaridad social

Ya hemos visto que en el discurso de Juan Pablo II a la OIT —y con el recuerdo de esta observación cerraré este capítulo— están estrechamente asociados el respeto a la persona y la solidaridad, dado que en todas las manifestaciones de la Iglesia católica se da una conexión íntima entre estos dos valores. En materia de empleo, pero también en cualquier otro problema de la vida económica y social, la persona es el «criterio último», la solidaridad es, a su vez, el «motivo superior» de todos los esfuerzos de solución. Por tanto, la perspectiva que conjuga persona y sociedad es la clave de bóveda de la concepción católica de la realidad social en general y de la vida socioeconómica en particular.

¿Cabe recelar que esta perspectiva, demasiado equilibrada, implica indecisión? Así podría ocurrir si todo se redujera a yuxtaponer el respeto a la persona y la atención al vínculo social. Pero, con Juan XXIII, sobre todo en *Pacem in terris*, hemos aprendido, por el contrario, a pensar la relación de ambos conceptos en términos de reciprocidad: la sociedad es realidad viviente *en virtud* del respeto a los derechos y los deberes; debe, además, asignarse como objetivo este respeto, y debe, en fin, volcarse enteramente *a favor* del respeto de los derechos y deberes. Cuando se entra en esa dinámica, se advierte bien que no se trata, ni mucho menos, de simple juego de palabras. Es preciso, por supuesto, verificar en el terreno concreto hasta qué punto esto se consigue realmente. Esta doble referencia que propone la Iglesia es, en todo caso, fundamental para cualquier discernimiento concreto de situaciones en las que estén implicados a la vez el bien de las personas y el bien de una sociedad.

Esta doble referencia es tanto más eficaz cuanto que se produce aquí un retorno constante a la fuente, que acierta a descubrir o redescubrir al hombre, imagen de Dios, en Jesucristo, que es esta imagen en igualdad perfecta —es su Hijo y su Verbo—, y a descubrir asimismo la comunidad humana inscrita en cierta manera en la comunión de amor de las personas en Dios, *realidad* última más allá de todo.

Capítulo 3

DERECHOS DEL HOMBRE, JUSTICIA Y PREFERENCIA POR LOS POBRES COMO CRITERIOS ESENCIALES

Si las afirmaciones concernientes a la persona y a la sociedad y a su relación íntima constituyen el marco fundamental de las enseñanzas de la Iglesia sobre los problemas sociales, los criterios próximos se refieren a los derechos del hombre, a la justicia bajo sus diversas formas, entre ellas la justicia social, y, en fin, a la preferencia por los pobres. Al analizar estos criterios nos acercaremos más a nuestro terreno: veremos ya, en efecto, aparecer realidades tales como el derecho al trabajo y a la iniciativa económica y veremos también perfilarse la pluralidad de los aspectos concretos de la justicia social. Hay aquí ya tomas de posición de graves consecuencias prácticas.

Derechos del hombre en la vida económica

La dignidad de la persona humana se traduce, explica el concilio Vaticano II, en derechos y deberes «universales e inviolables». Concretamente «es necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa» (GS 26).

No todos los derechos aquí mencionados se refieren a la vida económica. Por otra parte, no se enumeran ciertos derechos de

orden económico, aunque se les cita en otros documentos de la Iglesia.

Pacem in terris (1963), el más importante texto de la Iglesia en materia de derechos del hombre, dice, siguiendo bastante de cerca la Declaración universal de 1948: «Todo ser humano tiene el derecho a la subsistencia, a la integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, especialmente en cuanto se refiere a la alimentación, al vestido, a la habitación, al descanso, a la atención médica, a los servicios sociales necesarios. De aquí el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, de invalidez, de viudez, de vejez, de paro y de cualquier otra eventualidad de pérdida de medios de subsistencia por circunstancias ajenas a su voluntad» (PT 11).

Más adelante, en el capítulo de los derechos «económicos y sociales», expresamente calificados como tales —aunque también lo que precede pertenece en realidad a este epígrafe— Juan XXIII añade: «Pasando ahora al campo de los problemas económicos, es claro que la misma naturaleza ha conferido al hombre el derecho no sólo a que se le dé oportunidad de trabajo, sino también a emprenderlo libremente. A estos derechos va inseparablemente unido el derecho a trabajar en tales condiciones que no sufran daño la integridad física ni las buenas costumbres, y que no impidan el desarrollo completo de los seres humanos, y, por lo que toca a la mujer, se le ha de otorgar el derecho a condiciones de trabajo conciliables con sus exigencias y con los deberes de esposa y de madre. De la dignidad de la persona humana brota también el derecho a desarrollar las actividades económicas en condiciones de responsabilidad. Y de un modo especial hay que poner de relieve el derecho a una retribución del trabajo determinada según los criterios de la justicia y suficiente, por tanto, en las proporciones correspondientes a la riqueza disponible, para consentir al trabajador y a su familia un nivel de vida conforme con la dignidad humana» (PT 18-20).

Finalmente, en el capítulo de los «derechos de reunión y asociación», no menos importantes para nuestro tema, se encuentran estas exigencias: «De la intrínseca sociabilidad de los seres humanos se deriva el derecho de reunión y de asociación, como también el derecho de dar a las asociaciones la estructura que se juzgue conveniente para obtener sus objetivos y el derecho de libre movimiento dentro de ellas bajo la propia iniciativa y responsabilidad para el logro concreto de estos objetivos. Ya en la encíclica *Mater et magistra* insistíamos en la necesidad insustituible de la creación de una rica

gama de asociaciones y entidades intermedias para la consecución de objetivos que los particulares por sí solos no pueden alcanzar. Tales entidades y asociaciones deben considerarse como absolutamente necesarias para salvaguardar la dignidad y libertad de la persona humana, asegurando así su responsabilidad» (PT 23-24).

En realidad, estas listas de *Pacem in terris* tienen antecedentes, que se remontan hasta León XIII, pero más especialmente hasta Pío XII, en concreto en su mensaje de Navidad de 1942. En este último texto se encuentra, en efecto, bajo el título de «Derechos fundamentales de la persona humana», la siguiente importante enumeración: «Derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y en particular derecho a una formación y una educación religiosa; derecho al culto a Dios, privado y público, incluidas las actividades caritativas y religiosas; derecho en principio al matrimonio y a la obtención de sus fines; derecho a la sociedad conyugal y doméstica; derecho al trabajo, como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; derecho a la libre elección de estado de vida y, por consiguiente, también del estado religioso y sacerdotal; derecho al uso de los bienes materiales, con clara conciencia de los propios deberes y de los límites sociales» (DC [1944] 2).

Para la Iglesia, los derechos del hombre, en general, son vitales. En *Pacem in terris*, Juan XXIII ha puesto de relieve la relación de estos derechos con «el ser humano como persona, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre» (PT 9). Y añadía: «Si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es forzoso que la estimemos todavía mucho más, dado que el hombre ha sido redimido con la sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural le ha hecho hijo y amigo de Dios y le ha constituido heredero de la gloria eterna» (PT 10). A la luz de estas reflexiones, adquieren una mayor consistencia los mencionados derechos.

Respuesta a un debate reciente

En estos últimos años se ha desencadenado una viva controversia en torno a los derechos económicos y sociales. Es interesante ver la actitud de la Iglesia en este punto. Existen, afirman algunos, derechos del hombre absolutamente auténticos: son las libertades fundamentales. Entran aquí, en concreto, el derecho a la vida, el

derecho a la libertad, el derecho a la seguridad, el derecho a la propiedad, el derecho a la intimidad, la libertad de conciencia, la libertad religiosa... Para garantizar estos derechos, basta con que no sean violados y que no se emprenda ninguna acción contra su ejercicio. La declaración que los reconoce constituye una prohibición, dirigida a todos, de quebrantarlos.

Pero existen también otras muchas exigencias, a las que se aplica el nombre de derechos —muy en especial en el ordenamiento económico y social— pero que en realidad no lo son. O bien que sólo pasan a serlo cuando se ha fijado con suficiente claridad quién tiene el deber de satisfacerlos. Entrarían aquí, por ejemplo, el derecho a un mínimo necesario para llevar una vida acorde con la dignidad humana en lo referente a la alimentación, el vestido y la vivienda, así como a los cuidados y asistencias sanitarias. Entraría también el derecho al trabajo, entendido en todo caso como derecho a un empleo[1].

En su carta pastoral de 1986 sobre la economía, los obispos norteamericanos han abordado en numerosos pasajes este debate: «Los derechos sociales y económicos —hacen notar— necesitan un sistema de aplicación diferente del requerido para garantizar los derechos civiles y políticos. La libertad de cultura y de expresión implica simplemente la protección contra las injerencias tanto de otras personas como de los poderes públicos. Los derechos a la educación, al empleo y a la seguridad social son, en cambio, prerrogativas que reclaman una acción positiva por parte de los individuos y de la sociedad en su conjunto. De todas formas, ambos tipos de derechos exigen instituciones sociales y políticas que permitan a todas las personas convertirse en miembros activos de la sociedad»[2].

Precisemos: incluso cuando se trata de libertades fundamentales se requieren instituciones complejas para garantizarlas. Es raro el caso en que sea suficiente no hacer nada o «respetar» estas libertades en el sentido estricto de este término. Para garantizar el derecho a la seguridad se necesita, por ejemplo, policías, la vigilancia de estos policías y algunas acciones represivas. De igual modo, para que haya libertad de mercado, se requieren instituciones que la regulen. Para que el derecho a la iniciativa, a la económica en especial, sea una realidad, es necesario todo un contexto de educación, de organización bancaria, de control de los monopolios.

---

1. Véase, por ejemplo, M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, París 1983.
2. *Justicia económica para todos*, n.º 81-82.

«Garantizar a todos los derechos económicos será una ardua tarea», añaden los obispos de los Estados Unidos, pero no dudan que estos derechos son, igual que los otros, «esenciales para la dignidad humana y para el desarrollo integral tanto de los individuos como de la sociedad»[3].

El magisterio universal, y especialmente el de los papas, no se ha pronunciado de forma tan directa sobre este tema. Pero implícitamente también ellos han dado una respuesta a la cuestión planteada. Esta respuesta consiste en que no hablan de los derechos del hombre como realidades ya presentes y acabadas, de modo que ya todo se reduzca a impedir su violación, ni como de bienes de los que el individuo tendría ya plena posesión. Mi derecho, mi bien. Hablan, por el contrario, de la obligación de respetar los derechos de los *otros*, y de ayudar a otros a conseguir su realización. Aquí, el derecho del hombre es el derecho del otro.

El concilio Vaticano II ha dicho, por ejemplo: «Es necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda» (GS 26). Se da por supuesto que se determinará, en la medida de lo posible, quién tiene la responsabilidad de facilitar, permitir o asegurar estos derechos. Cuando no existe esta determinación, o más allá de las determinaciones ya hechas, recae sobre todas y cada una de las personas que tengan la posibilidad de intervenir el deber de hacer realidad estos derechos de los otros.

En algunos casos, los documentos de la Iglesia han analizado con cierto detalle esta cuestión. Así, en *Laborem exercens*, Juan Pablo II, fiel al principio de la subsidiaridad, indica que el hombre debe asegurarse el trabajo a que tiene derecho ante todo mediante su propio esfuerzo y buscándolo por sí mismo. A continuación, también las empresas y las asociaciones de todo género tienen su parte de responsabilidad. Y también, en fin, debe intervenir el Estado, sobre todo mediante una acción de coordinación y suplencia.

En la práctica, las autoridades de la Iglesia mantienen serenamente, sin entrar más a fondo en la controversia, su afirmación de los derechos económicos y sociales, insistiendo en la obligación que recae sobre todos cuantos tienen posibilidades para hacerlo de facilitar o, según los casos, de procurar incluso el acceso a los bienes que les corresponden: pero no es en modo alguno inútil que estas autoridades designen, bajo el nombre de derechos, los objetivos

3. O.c., n.º 80.

prácticos y concretos vinculados a la dignidad de la persona. El derecho a un mínimo de alimentos, por ejemplo, no es menos importante para quien no puede conseguirlo por sí mismo que el derecho a la seguridad o a la propiedad. Más bien, la afirmación verdadera es la contraria, como veremos más adelante, cuando confrontemos el principio del destino universal de los bienes de la tierra con el derecho a la propiedad privada, importante, sin duda, pero de rango inferior[4].

Nótese que Juan Pablo II no ha renunciado a estos puntos de vista en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*, en la que se promueven de nuevo los derechos del hombre y, en particular, diversos derechos económicos y sociales. «No sería verdaderamente digno del hombre —afirma con absoluta claridad— un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos...» (SRS 33). Así, pues, los derechos del hombre, los socioeconómicos en particular, son una expresión muy importante de las obligaciones humanas en el ámbito de la economía.

Justicia

Los derechos del hombre son, en cierto sentido, una realidad última. Pero, por otro lado, se les debe considerar como la traducción de exigencias de *justicia*. La justicia es, en efecto, un concepto arquitectónico de la vida social aún más abarcador, que debemos abordar en las líneas que siguen.

Tras haber hablado ampliamente de los derechos y deberes del hombre, Juan XXIII añade: la sociedad, toda sociedad, «debe guiarse por la justicia, esto es, por el respeto a los derechos ajenos y el cumplimiento de las obligaciones propias» (PT 35). Juan Pablo II, por su parte, ha declarado: «El principio de los derechos del hombre toca profundamente el sector de la justicia social y se convierte en medida para su verificación fundamental en la vida de los organismos políticos» (RH 17).

Más allá y por encima de los diversos derechos concretos del hombre, la justicia pide que se le dé a cada uno aquello a que tiene derecho (*suum cuique tradere*). Ésta es la primera de todas las reglas de la vida social. En un sentido parecido afirmaba León XIII:

4. Véase el cap. 5, p. 103-108.

Todos, ricos y proletarios, deben cumplir sus deberes «y, ante todo, los deberes de justicia» (RN 14). Y un poco más adelante: «Entre los deberes primordiales... destaca el de dar a cada uno lo que es suyo» (ibíd.).

Conviene precisar de inmediato que si bien no debe menospreciarse en modo alguno la justicia determinada por reglas positivas, lo que realmente cuenta, en último análisis, es lo que podría denominarse justicia «natural», superior a toda convención. El ejemplo más llamativo de su proclamación en la historia de la doctrina social de la Iglesia es, sin duda, la famosa propuesta de León XIII sobre el salario: «Pase, pues, que obrero y patrono estén libremente de acuerdo sobre lo mismo, y concretamente sobre la cuantía del salario; queda, sin embargo, latente siempre algo de justicia natural superior y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes, a saber: que el salario no debe ser en manera alguna insuficiente para alimentar a un obrero frugal y morigerado. Por tanto, si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama la justicia» (RN 32).

En una época en la que la cuestión social se había extendido al mundo entero a consecuencia de la situación de subdesarrollo de un vasto sector de la humanidad, Pablo VI reasumió este mismo razonamiento y lo aplicó a las relaciones comerciales entre países desarrollados y países en vías de desarrollo. Dijo, pues: «La enseñanza de León XIII en la *Rerum novarum* conserva su validez: el consentimiento de las partes, si están en situaciones demasiado desiguales, no basta para garantizar la justicia del contrato y la regla del libre consentimiento queda subordinada a las exigencias del derecho natural. Lo que era verdadero acerca del justo salario individual, lo es también respecto a los contratos internacionales: una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de la libre concurrencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica. El libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a la exigencia de la justicia social» (PP 59)[5].

5. Para mayores detalles sobre este tema, véase el cap. 14 («La economía internacional»), p. 272-274.

Especialmente justicia social

El gran problema respecto a la justicia es definir de forma concreta lo que es debido. Y porque es un asunto dificultoso, hay quienes se burlan de la justicia. Es, con todo, posible determinar, aunque sea de manera aproximada, lo que es justo.

Resulta aquí útil, indudablemente, la enumeración de derechos del hombre que acabamos de mencionar... Pero hay otras especificaciones que también merecen nuestra consideración. La Iglesia conoce, por ejemplo, además de la justicia conmutativa, la distributiva y la social, que completan y a veces corrigen a la conmutativa. Aparece así un primer lote de precisiones importantes en orden a la acción.

La justicia conmutativa se refiere a las situaciones en que se intercambian bienes, servicios o cualquier otro género de prestaciones. Para el intercambio se considera el valor de las cosas, salvo excepción contractual. Pero no es empresa fácil determinar este valor. Marx, por ejemplo, fracasó en este intento, porque creía en un valor-trabajo perfectamente determinado[6], pero no logró nunca medir los diferentes trabajos con un rasero común, porque le faltaba la estimación del mercado, que se negó a admitir. Los hombres, en efecto, suelen llegar a una cierta determinación del valor mediante una estimación común (que, por supuesto, no es siempre la pura y simple del mercado).

Por otro lado, justicia distributiva es una expresión clásica que se refiere a las reglas que presiden la distribución o la atribución cuando hay una autoridad que se encarga precisamente de distribuir un bien de naturaleza común entre diversas personas, teniendo en cuenta su situación y sus especiales características.

La justicia social, por su parte, puede incluir repartos según la justicia distributiva, pero tiene más largo alcance. «Justicia social» designa en realidad todo lo que requiere de unos y otros —y también, todo lo que aporta a unos y a otros— la vida social de la que todos participan[7].

6. En principio por la duración del trabajo —el tiempo de trabajo— incorporado a un producto dado.

7. En J.-Y. Calvez y J. Perrin, *Église et société économique*, o.c. (ed. 1961), véase el cap. 6, p. 178-211 y dos anexos: «L'expression ''justice sociale'' avant *Quadragesimo anno*», p. 543-557, y «Justice sociale, justice légale et justice distributive. Controverses postérieures à *Quadragesimo anno*», p. 558-567. Véase también P. Antoine, *Qu'est-ce que la justice sociale? À la recherche d'une définition*, «Archives de philosophie» (1961/3); P. Vallin, *Aux origines de l'expression justice sociale*, «Chronique sociale de France» (1960) 379ss; P. Dognin, con tres artículos sobre la justicia distributiva en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (1955/1, 1961/4 y 1962/2).

La justicia social, por lo demás, exige, justamente, en primer lugar, que todos tomen parte efectiva en la vida social. Luego, regula diversas contribuciones y diversas asignaciones en función de la vida social común. La justicia social se impone a partir de la idea de sociedad y dondequiera que exista una sociedad entre los hombres se derivan de ella una serie de consecuencias de todo tipo respecto a las obligaciones de los unos para con los otros y respecto a sus legítimas expectativas. Pío XI, que ha sido el papa que más explícitamente ha analizado este tema, estableció una relación entre la justicia social y la «justicia legal» que ya conocía, y asimilaba a la «justicia social», santo Tomás de Aquino.

De la justicia social se puede decir también que afecta a la relación de todas las obligaciones entre sí, que determina las unas por medio de las otras y las armoniza. Es la virtud que «ordena hacia el bien común los actos exteriores de todas las demás», decía el cardenal Gasparri en una carta a Duthoit, el 7 de julio de 1928 (DC [1928] 228).

Hechas estas primeras precisiones, la enseñanza social de la Iglesia afirma con particular insistencia que existe en efecto una justicia social que desborda la justicia conmutativa —e incluso la distributiva— vinculada en definitiva a distribuciones de orden público. Posición que contradice las afirmaciones de un Friedrich von Hayek, por ejemplo, hostil a la idea de justicia social[8]. Debe observarse a este propósito que Hayek confunde expresamente la justicia social de la enseñanza social de la Iglesia con una especie de «distributismo» o una justicia —igualitarista— de «resultados» y que, por tanto, su crítica de esta enseñanza social no llega al núcleo del problema. Imputa a la Iglesia un igualitarismo del que ésta siempre ha procurado mantenerse alejada.

La justicia social según Pío XI

Dado que la justicia social preside el conjunto de las relaciones sociales, se aplica, en primer lugar, segun Pío XI, a ciertas distribuciones. Por ejemplo, a la del fruto de la actividad económica llevada a cabo conjuntamente por el capital y el trabajo: «No toda distribución de bienes y riquezas entre los hombres es idónea para

8. Véase *Derecho, legislación y libertad*, sobre todo el tomo 2, *El espejismo de la justicia social*, Unión, Madrid [2]1983.

conseguir, o en absoluto o con la perfección requerida, el fin establecido por Dios. Es necesario, por ello, que las riquezas, que se van aumentando constantemente merced al desarrollo económico-social, se distribuyan entre cada una de las personas y clases de hombres, de modo que quede a salvo esa común utilidad de todos, tan alabada por León XIII o, con otras palabras, que se conserve inmune el bien común de toda la sociedad.» O con mayor precisión: «Esta ley de justicia social prohíbe que una clase excluya a la otra en la participación de los beneficios. Por consiguiente, no viola menos esta ley la clase rica cuando, libre de preocupaciones por la abundancia de sus bienes, considera como justo orden de cosas aquel en que todo va a parar a ella y nada al trabajador, que la viola la clase proletaria cuando, enardecida por la conculcación de la justicia y dada en exceso a reivindicar inadecuadamente el único derecho que a ella le parece defendible, el suyo, lo reclama todo para sí en cuanto fruto de sus manos e impugna y trata de abolir, por ello, sin más razón que por ser tales, el dominio y los réditos o beneficios que no se deben al trabajo, cualquiera que sea el género de éstos y la función que desempeñen en la convivencia humana... A cada cual, por consiguiente, debe dársele lo suyo en la distribución de los bienes, siendo necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cualquier persona sensata ve cuán gravísimo trastorno acarrea esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados» (QA 57-58).

Estas afirmaciones constituyen el principal punto de vista de *Quadragesimo anno*; pero en otros documentos de Pío XI puede verse que este pontífice tenía un concepto más amplio, más complejo, de la justicia social. Así, en particular en *Divini Redemptoris* afirmaba: «La función de la justicia social es imponer a los miembros de la comunidad todo lo que es necesario para el bien común. Pero así como en el organismo vivo se provee a las necesidades del cuerpo entero dando a cada una de sus partes y a cada uno de sus miembros lo que necesitan para el ejercicio de sus funciones, así también, en toda colectividad es preciso conceder a cada una de sus partes y a cada uno de sus miembros —es decir, a los hombres, que tienen la dignidad de personas— lo que necesitan para el cumplimiento de sus *funciones sociales*» (DR 52). Y añade: «La realización de la justicia social producirá una intensificación de toda la actividad económica en la paz y en el orden, manifestando así la salud

del cuerpo social, del mismo modo que se reconoce la salud del cuerpo humano en la armoniosa y bienhechora *sinergia* de las actividades orgánicas» (ibíd.).

La expresión más importante aparece ya en la primera parte del texto: «funciones sociales». Y todas y cada una de las personas deben estar en condiciones de desempeñar las funciones que tienen que cumplir en la sociedad a que pertenecen.

Siempre según Pío XI en *Divini Redemptoris*, la expresión justicia social se refiere, en tercer lugar, a todo cuanto constituye una exigencia mínima que ponga la vida de los hombres a cubierto de las calamidades. Hoy diríamos: para garantizarles una protección social básica. «La justicia social pide que los obreros puedan asegurar su propia subsistencia y la de sus familia mediante un salario adecuado; que tengan la posibilidad de formar un modesto haber para prevenir un empobrecimiento generalizado que es una auténtica calamidad; que se les ayude por medio de un sistema de seguros públicos o privados que les protejan en la vejez, en la enfermedad o en el desempleo» (DR 53). Se enumeran aquí los diversos mínimos que se deben satisfacer para que pueda decirse sin mentir que todos los hombres forman parte de la misma sociedad.

Hay, en fin, un último rasgo que pertenece también, y de manera característica, a la justicia social, aunque esta vez Pío XI no emplee esta expresión: la justicia —explica— implica a menudo la exigencia de adaptaciones o de reformas *institucionales*: «Ocurre cada vez más en el salariado que la justicia sólo puede ser practicada por cada uno a condición de que todos acuerden observarla conjuntamente mediante las instituciones que vinculan entre sí a los empleadores, a fin de evitar una competencia incompatible con la justicia debida a los trabajadores; es, por tanto, deber de los empresarios y patronos promover y sostener estas instituciones necesarias, que son el medio normal por el que puede satisfacerse la justicia» (DR 54). Pío XI aludía aquí, entre otras cosas, a las Cajas de compensación que permiten el establecimiento de un salario familiar sin que los padres de familia, sobre todo los de familias numerosas, corran el peligro de verse excluidos del mercado de trabajo.

En tiempos de Pío XII se siguió empleando la expresión «justicia social» en el mismo sentido, amplio y complejo, en que la había utilizado Pío XI. También Pío XII afirmaba que la justicia social es contraria «a la acumulación de bienes en manos de un número relativamente pequeño de hombres riquísimos, mientras que amplias capas de la población están condenadas a una pobreza y a una si-

tuación económica indigna del ser humano»[9]. De igual modo, la justicia social debe, según este pontífice, «regular convenientemente la distribución y el uso de las riquezas, de modo que no se concentren de una manera excesiva en unos puntos y falten totalmente en otros. Las riquezas son, en efecto, como la sangre de la comunidad humana, deben circular normalmente entre todos los miembros del cuerpo social»[10].

También afirmaba: «Desdichado quien olvida que una verdadera sociedad nacional comporta la justicia social, exige una justa y conveniente participación de todos en los bienes del país»[11].

Es verdad que en otras muchas ocasiones, sobre todo en el período posterior a Pío XII, se emplea la palabra «justicia» a secas, sin el adjetivo «social», en el sentido amplio que acabamos de mencionar, es decir, desbordando las simples obligaciones de la justicia conmutativa[12]. No obstante, en fechas recientes Juan Pablo II ha vuelto a utilizar con cierta frecuencia la expresión «justicia social» y, más en especial, «lucha por la justicia social». Así, por ejemplo, en su discurso al mundo obrero, en Saint-Denis (Francia), en 1980 (DC [1980] 573). Así, también, en *Laborem exercens*: los sindicatos, dice aquí «son los portavoces de la lucha por la justicia social». No se trata, precisa, de una «lucha contra los demás», sino de un compromiso a favor del bien justo, «el bien que corresponde a las necesidades y a los méritos de los hombres del trabajo asociados por profesionales» (LE 20).

También ante la OIT habló Juan Pablo II de «solidaridad para el trabajo, que se manifiesta en la lucha por la justicia y por la verdad de la vida social» (OIT 9). El párrafo que contiene estas expresiones tiene por subtítulo «Una solidaridad para la justicia social».

Finalmente, la instrucción *Libertatis conscientia* de la Congregación para la doctrina de la fe, de 1986, invoca una «lucha noble y razonada» que debe ser estimulada y alentada «en pro de la justicia y de la solidaridad sociales» (LC 77). Debe distinguírsela, se precisa una vez más, de la «lucha de clases», de la «lucha de una clase contra otra con el propósito de eliminar al adversario».

---

9. A la acción católica italiana, 7 de septiembre de 1947 (DC [1947] 1349).
10. A los obispos alemanes, 18 de octubre de 1949.
11. A los trabajadores italianos, 13 de junio de 1943.
12. Juan XXIII emplea los términos «justicia y equidad», «justicia y humanidad», en un sentido muy parecido al que tiene la expresión «justicia social» en Pío XI y Pío XII. Véase el anexo «Justicia social», «justicia y equidad», «justicia y humanidad», en *Mater et magistra*, en J.-Y. Calvez, *Église et société économique*, t. II: *L'enseignement social de Jean XXIII*, o.c., p. 117-123.

Volveremos más adelante sobre esta cuestión, al analizar la idea misma de la lucha de clases[13]. Bastará aquí con preguntarnos: ¿sigue conservando en estos textos la expresión «justicia social» la amplitud de contenido que tenía bajo la pluma de Pío XI? A veces podría dudarse. Lo que parece estar siempre presente —y esto es lo esencial— es la idea de exigencias o de obligaciones que se imponen de hecho a los hombres que forman una sociedad, que pertenecen a una misma comunidad: ésta era también la idea fundamental de Pío XI.

Puede, por otra parte, sentirse una cierta insatisfacción ante la expresión «justicia social», cuando nos preguntamos: ¿quién determina, en definitiva, las múltiples obligaciones y prestaciones que hay en juego, para coordinarlas, precisamente con la justicia? La respuesta es que no hay, evidentemente, un sujeto único de esta determinación. No es simple casualidad que la expresión de «justicia social» remita a la sociedad en lo que tiene de global y también de complejo. Se supone, en primer lugar, que las determinaciones más importantes sólo pueden provenir de un consenso capaz de manifestarse en una sociedad dada, ya sea, por ejemplo, una empresa o bien la comunidad nacional entera. En cualquier caso, debe tenerse en cuenta el conjunto.

Se supone, además, que algunos miembros de la comunidad reciben de ésta una autoridad delegada para determinar de manera más precisa, si es necesario, diversas obligaciones y prestaciones. Acontece a veces que, a falta de un consenso suficiente, resulta imposible llegar a una determinación satisfactoria de tales o cuales obligaciones de justicia social... Pero no por eso los miembros de la sociedad pierden de vista —a la espera de ser reconocido— el objetivo de esta justicia. Y, en tal caso, constituye uno de los criterios de la lucha por la justicia.

El paso decisivo que es preciso dar consiste en aceptar que existe, al menos en principio, una justicia social y que las relaciones entre hombres no se encierran dentro de los límites de la observancia de la justicia conmutativa ni de la equidad de los intercambios. Una vez aceptado este principio, se presentan y se tratan bajo una luz diferente todos los asuntos de la sociedad.

---

13 Cap. 11 («Los conflictos»), p. 223-230.

Justicia y caridad

Hay cristianos que se sienten a veces insatisfechos cuando se recurre a la idea de justicia y cuando se insiste en ella, y ello por otra razón: ¿no debe surgir, se interrogan, del mandamiento del amor al prójimo —indisolublemente unido al amor a Dios— toda la enseñanza social de la Iglesia que hemos comenzado a exponer? La justicia ¿no es algo completamente distinto? Son muchos, en todo caso, los que se preguntan cómo se relacionan entre sí la justicia y la caridad. De hecho, han sido, desde hace un siglo, numerosas las veces que estas cuestiones se han presentado a la reflexión de los responsables de la Iglesia. Veamos en qué sentido.

En 1931, en *Quadragesimo anno*, Pío XI pedía que hubiera *dos* instancias como «principio director», de las que carecía gravemente la economía de su tiempo: «La justicia y la caridad sociales.» He aquí cómo las presenta y las distingue: «Conviene que las instituciones públicas y toda la vida social estén imbuidas de esa justicia, y sobre todo es necesario que sea suficiente, esto es, que constituya un orden social y jurídico con que quede como informada toda la economía. Y la caridad social debe ser como el alma de dicho orden, a cuya eficaz tutela y defensa deberá atender solícitamente la autoridad pública» (QA 88).

Subrayemos algunos puntos de este texto: la justicia expresa concretamente —y también, en caso necesario, jurídicamente— las obligaciones. La caridad, por su parte, inspira y anima, es el alma. La justicia afecta particularmente a las instituciones, a las estructuras.

Pero hay otros aspectos en la relación entre la justicia y la caridad o el amor que también conviene destacar. Especialmente los siguientes. La justicia y el amor son inseparables: el amor pide, *en primer lugar*, justicia; pero la justicia, a su vez, no alcanza su plenitud sino en el amor. Esto es lo que declaraba al documento *La justicia en el mundo* del sínodo de obispos de 1971: «El amor al prójimo y la justicia son inseparables. El amor es ante todo exigencia absoluta de justicia, es decir, reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, por su parte, no alcanza su plenitud interior sino en el amor» (JM 37). Además: «Dado que todos los hombres son imagen visible del Dios invisible y hermanos en Cristo, el cristiano encuentra en todos y cada uno de los hombres a Dios mismo, con su exigencia absoluta de justicia y de amor» (ibíd.). Y también: «El mensaje cristiano integra en la actitud misma del

hombre hacia Dios su actitud hacia los demás hombres: su respuesta al amor de Dios que nos salva por Cristo sólo se hace efectiva por el amor y el servicio a los demás.»

Ya Pío XI había afirmado, en *Divini Redemptoris*, que la caridad «debe tener siempre en cuenta la justicia». «El Apóstol nos enseña —explicaba el pontífice— que "el que ama a su prójimo ha cumplido la ley", y da la razón: "Aquello de: no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, y los demás mandamientos, se resumen en esta sentencia: Amarás al prójimo como a ti mismo" (Rom 13,8-9). Y como, según el Apóstol, todos los deberes se reducen al solo precepto del amor, esta virtud impone también todas las obligaciones de estricta justicia, como el deber de no matar o de no robar; una pretendida caridad que prive al obrero del salario a que tiene estricto derecho no tiene nada de auténtica caridad, es un título falso, un simulacro de caridad. El obrero no debe recibir como limosna lo que se le debe en justicia. No es lícito sustraerse a las graves obligaciones impuestas por la justicia otorgando algunos donativos a título de misericordia. La caridad y la justicia imponen sus deberes, a menudo con referencia a un mismo objeto, pero bajo diferentes aspectos» (DR 50).

De aquí extraía Pío XI una viva crítica a la conducta de numerosos economistas cristianos, investidos de responsabilidad, a quienes faltaba la preocupación por la justicia. «Es, por desgracia, demasiado cierto que las prácticas admitidas en algunos ambientes católicos han contribuido a quebrantar la confianza de los trabajadores en la religión de Jesucristo. No se ha querido entender que la caridad cristiana exige el reconocimiento de ciertos derechos que pertenecen al obrero y que la Iglesia le ha reconocido expresamente» (DR 51).

Juan Pablo II volvía, en *Dives in misericordia* (1980), sobre el otro aspecto del problema, a saber, que no basta la justicia y que, en nombre de la justicia, puede traicionarse a la justicia y a la vez a la caridad. «La Iglesia comparte con los hombres de nuestro tiempo este profundo y ardiente deseo de una vida justa bajo todos los aspectos y no se abstiene ni siquiera de someter a reflexión los diversos aspectos de la justicia, tal como lo exige la vida de los hombres y de las sociedades... No obstante, sería difícil no darse uno cuenta de que no raras veces los programas que parten de la idea de justicia y que deben servir para ponerla en práctica en la convivencia de los hombres, de los grupos y de las sociedades humanas, en la práctica sufren deformaciones. Por más que sucesivamente re-

curran a la misma idea de justicia, sin embargo, la experiencia demuestra que otras fuerzas negativas, como son el rencor, el odio e incluso la crueldad han tomado la delantera a la justicia. En tal caso, el ansia de aniquilar al enemigo, de limitar su libertad y hasta de imponerle una dependencia total, se convierte en el motivo fundamental de la acción; esto contrasta con la esencia de la justicia, la cual tiende por naturaleza a establecer la igualdad y la equiparación entre las partes en conflicto. Esta especie de abuso de la idea de justicia y la alteración práctica de ella atestiguan hasta qué punto la acción humana puede alejarse de la misma justicia, por más que se haya emprendido en su nombre» (DM 12).

El papa prosigue: «Es obvio que en nombre de una presunta justicia (histórica o de clase, por ejemplo), tal vez se aniquila al prójimo, se le mata, se le priva de la libertad, se le despoja de los elementales derechos humanos. La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en su diversas dimensiones. Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *summum ius, summa iniuria*» (DM 12)

Ante el temor de ser mal interpretado, añade: «Tal afirmación no disminuye el valor de la justicia ni atenúa el significado del orden instaurado sobre ella; indica solamente, bajo otro aspecto, la necesidad de recurrir a las fuerzas del espíritu, más profundas aún, que condicionan el orden mismo de la justicia» (ibíd.)[14].

14. «El amor al prójimo —ha escrito el padre Arrupe— no da sólo esto o aquello, sino que da la persona entera» (*Écrits pour évangéliser*, DDB, París 1985, p. 261). Es, pues, muy importante que la justicia no se separe nunca de la caridad. Al propio tiempo, la caridad tiende significativamente la mano a la justicia, a la justicia social sobre todo —explica también el padre Arrupe—: la caridad ayuda a descubrir las nuevas exigencias de la justicia. «Está —dice— muy lejos de haber sido agotado todo lo que puede ser objeto de los derechos del hombre. Del mismo modo que no sabemos cuál es el límite de las capacidades físicas humanas cuando vemos cómo se baten marcas que se creía imposible superar, tampoco podemos fijar hasta dónde puede llegar, con el tiempo, una conciencia moral desarrollada y el sentimiento de la fraternidad y la igualdad cristianas a la hora de definir qué es el derecho del hombre» (o.c., p. 262). Según otra fórmula de este mismo autor sobre la integración de la justicia y la caridad, puede ocurrir que, en virtud de la caridad, no que se sobrepase la justicia, sino que se descubra «una justicia superior»: una «justicia que ve todas las cosas con mayor profundidad, porque llega hasta el fondo del hombre, hasta su dolor, sus necesidades, su impotencia, realidades que permanecen ocultas cuando sólo se ve en él, impersonalmente, a un simple sujeto de la ley» (o.c., p. 263). La óptica de todo esto es una fuerte integración mutua de ambos términos, justicia y caridad.

La opción de preferencia por los pobres

En este contexto debe mencionarse también, como he dicho antes, un rasgo contemporáneo del compromiso pastoral de la Iglesia, porque no deja de tener repercusiones sobre la enseñanza social, y muy en particular sobre la relación entre justicia y caridad: se trata de la opción de preferencia por los pobres, entendida como un aspecto decisivo de la vida cristiana. Es una opción que se deriva del ejemplo de Cristo, que «siendo rico, se hizo pobre para enriquecernos mediante su pobreza», como dice san Pablo (2Cor 8,9) y como recuerda la instrucción *Libertatis conscientia* (LC 66).

La opción de preferencia por los pobres tiene, por tanto, una dimensión mística. Pero tiene también, al mismo tiempo, una dimensión muy práctica. Jesús mismo, dice el citado documento, «no trajo solamente la gracia y la paz de Dios; curó también numerosas enfermedades; tuvo compasión de la muchedumbre que no tenía de qué comer ni alimentarse; junto con los discípulos que le seguían practicó la limosna» (LC 67). Por consiguiente, y para nuestros días, «la bienaventuranza de la pobreza proclamada por Jesús no significa en manera alguna que los cristianos puedan desinteresarse de los pobres que carecen de lo necesario para la vida humana en este mundo. Como fruto y consecuencia del pecado de los hombres y de su fragilidad natural, esta miseria es un mal del que, en la medida de lo posible, hay que liberar a los seres humanos» (ibíd.).

Esta instrucción pone la opción de preferencia por los pobres en relación directa con la doctrina social de la Iglesia. Recuerda, en efecto, que la Iglesia ha dado siempre pruebas de este amor de preferencia hacia los pobres —«a pesar de los fallos de muchos de sus miembros»—: la Iglesia «no ha cesado de trabajar por ellos para aliviarlos, defenderlos y liberarlos». Y continúa: «Mediante su doctrina social, cuya aplicación urge, la Iglesia ha tratado de promover cambios estructurales en la sociedad con el fin de lograr condiciones de vida dignas de la persona humana» (LC 68). Lo cual equivale a decir, en suma, que, entre otros medios, la Iglesia ha procurado y sigue procurando hoy día realizar su amor de preferencia hacia los pobres *precisamente a través de esta doctrina social.*

Hay otro comentario también muy importante: «La Iglesia, amando a los pobres, da también testimonio de la dignidad del hombre. Afirma claramente que éste vale más por lo que es que por lo que posee. Atestigua que esta dignidad no puede ser destruida, cualquiera que sea la situación de miseria, de desprecio, de rechazo,

o de impotencia a la que un ser humano se ve reducido. Se muestra solidaria con quienes no cuentan en una sociedad que los rechaza espiritualmente y, a veces físicamente» (ibíd.).

Puede afirmarse, en definitiva, que, al igual que la caridad, también la opción de preferencia por los pobres —muy directamente relacionada con ella— constituye una de las actitudes fundamentales recomendadas a los cristianos en su vida social. Y así, se reclaman mutuamente la justicia que incluye los derechos del hombre y la caridad, que implica la opción de preferencia por los pobres.

Es cierto que esta opción de preferencia resulta conflictiva. Hay quienes tienen dificultad en aceptarla. Incluso, en opinión de algunos, parece implicar una cierta injusticia respecto de quienes no son pobres. Y no faltan quienes temen que su traducción política inmediata sea una idea radical de la lucha de clases. A juzgar por varias declaraciones de Juan Pablo II, en 1984-1985, el pontífice tuvo que salir al paso de estas objeciones.

Puede comprobarse, en efecto, que aquellos años precisó incansablemente, siempre que se le presentaba la ocasión, el sentido auténtico de esta opción. No debe jamás ser «exclusiva» —explicaba—, no debe implicar o entrañar exclusiones. Es preciso, además, guardarse no, por supuesto, de toda traducción política, pero sí de una traducción política marxistizante que es inaceptable para los cristianos porque entraña la teoría de la lucha de clases sistemática[15]. Pero, al mismo tiempo, el pontífice protesta, incluso vehementemente, contra la idea de que él no crea en realidad en esta preferencia por los pobres.

A finales de 1984, en una afirmación revestida de cierta solemnidad, declaraba a los cardenales: «He confirmado en repetidas ocasiones, siguiendo, por lo demás, el ejemplo de mi inolvidable predecesor, el papa Pablo VI, esta opción hoy día subrayada con particular energía por los episcopados de América Latina. Aprovecho gustosamente esta oportunidad para repetir que el compromiso con los pobres constituye una razón dominante de mi acción pastoral, la constante solicitud que acompaña a mi servicio cotidiano al pueblo de Dios. He hecho y sigo haciendo mía esta opción y me identifico con ella. Y siento que no puede ser de otra manera, porque ésta es el mensaje eterno del evangelio. Así lo hizo Cristo, así lo hicieron los apóstoles, así lo ha hecho la Iglesia en el curso de su historia dos veces milenaria. Frente a las formas actuales de ex-

15. Véase cap. 11 («Los conflictos»), p. 227-230.

plotación del pobre, la Iglesia no puede callar... Sí, la Iglesia hace suya la opción por los pobres» (DC [1985] 170).

Hay, pues, aquí un rasgo básico que debe marcar toda la vida social. No anula los otros criterios, los derechos del hombre, la justicia —justicia especialmente en un sentido totalizador, como justicia social— pero añade a su aplicación un matiz fundamental, expresión de la caridad que reclama, por su parte, la entera justicia.

En teoría, la justicia debería tener como lógica consecuencia la desaparición de la pobreza. Muchas veces, sin embargo, únicamente se consigue de forma parcial y sólo mediante correctivos y remedios —«el salario mínimo», por ejemplo— que no por ello evita a los pobres la situación de dependencia, pobreza y marginación, a la que se «pone remedio» precisamente así. De aquí la necesidad de dar su justo valor, también en economía, a los conceptos de pobreza y de lucha contra la pobreza. De ahí también la necesidad de introducir el concepto del amor de preferencia por los pobres, ya que es, efectivamente, poco probable que la práctica de las reglas económicas habituales pueda abolir por sí misma toda pobreza.

Incluso con estas observaciones seguiremos estando alejados del campo de las aplicaciones concretas... De todas formas, una enseñanza de la Iglesia debe partir necesariamente de puntos de vista fundamentales respecto del núcleo del mensaje de Cristo. Pero si alguien pretendiera empezar ignorando estos puntos de vista, se vería muy pronto obligado a volver sobre ellos, a partir del análisis detallado de las situaciones, que remiten sin cesar a las preguntas básicas: ¿Cuáles son los derechos de unos y otros? ¿Qué es lo justo? ¿Cómo tratar a los hombres, a todos los hombres, y, por tanto, a los pobres?

Las respuestas no son fáciles ni están predeterminadas. De todas formas, está bien delimitado el terreno de las preguntas: la vida socioeconómica no es sólo asunto de equilibrios o desequilibrios cuantitativos, sino también de relaciones entre los hombres, relaciones que pueden ser justas o injustas, estar de acuerdo o en desacuerdo con los derechos del hombre. Puede ser respetada, o puede no serlo, la dimensión *social* fundamental de la vida económica. Y éste es, siempre, en definitiva, el aspecto decisivo.

II

ELEMENTOS

Capítulo 4

LA NECESIDAD

Al principio, en economía, está la necesidad. De aquí se deriva todo.

Ya he subrayado que la economía concierne a los hombres, es decir, a personas, que se personalizarán aún más en virtud de la misma vida económica. Estos hombres, además, forman sociedad entre sí de múltiples maneras. Viven en familias. Se reconocen fundamentalmente los unos a los otros, más allá y por encima de la violencia que podrían inspirarse y son así miembros de una comunidad política. Al constituir esta comunidad, no pueden ya tratarse los unos a los otros de cualquier manera. Ello no obstante, dentro de este contexto, personal y social a la vez, la economía propiamente dicha comienza con la necesidad. Es decir, con una especie de *carencia* fundamental de elementos de la naturaleza, que están fuera del hombre. Como una llamada dirigida hacia estos elementos.

Dicha carencia no es una relación simplemente objetiva entre un objeto de la naturaleza y otro objeto de la naturaleza, una especie de complementariedad o de imantación mutua entre ellos. Hay, por el contrario, una disparidad radical entre el hombre, interioridad, conciencia, capacidad de reflexión o de vuelta sobre sí, en una palabra, *subjetividad*, y los objetos de la naturaleza exterior hacia los que se vuelve el hombre, movido por la necesidad. Así, pues, la necesidad se convierte en *criterio*, en cierto sentido es *el* criterio de toda la vida económica: él es quien juzga, o juzgamos en función de él.

La necesidad es también un *derecho*, o la raíz de un derecho; o, por mejor decir, de él derivan numerosos derechos. En este tipo de

reflexiones se adentra, más o menos explícitamente, la Iglesia cuando se esfuerza por analizar qué es lo que constituye la raíz de toda vida económica.

También puede entenderse la necesidad como una señal de la *dependencia* del hombre. Marx ha insistido en la idea del hombre como ser necesitado para referirlo a la naturaleza, con el propósito de evitar que se le idealice y que se proclame al espíritu como sujeto puro de la historia. El hombre, decía Marx, es un ser que ante todo tiene que comer, beber, vestirse... Todo ello es, sin duda, muy cierto... Pero no impide que se dé también esta formidable disparidad: al hombre le hace falta la naturaleza, la necesita; a la naturaleza no le hace falta el hombre, no le espera, no tiene «necesidad» de él.

¿Tienen los animales necesidad como la tiene el hombre? Aunque dotados de sensibilidad, sólo tienen necesidad de forma instintiva. No adquieren esa distancia respecto de las cosas y de sí mismos que le permite al hombre una cierta determinación de su necesidad, una cierta elección, una elección incluso de sus necesidades, aunque no deja de ser verdad que también en estas necesidades hay ciertos aspectos instintivos.

La satisfacción de las necesidades como fin de la economía

Dentro del marco de las enseñanzas de la Iglesia se ha insistido, especialmente en tiempos de Pío XII, durante el período de penuria subsiguiente a la segunda guerra mundial, en señalar como fin de la economía la satisfacción de las necesidades. El objetivo de la economía, afirmó este pontífice, en su radiomensaje de Navidad de 1952, es «la satisfacción permanente de las necesidades de bienes y de servicios materiales» (DC [1953] 9).

Algunos meses antes había escrito a Charles Flory, presidente de las Semanas sociales de Francia: «La finalidad del organismo económico y social... es procurar a sus miembros y a sus familias todos los bienes que pueden proporcionarles los recursos de la naturaleza y de la industria, así como la organización social de la vida económica» (DC [1952] 964). «Estos bienes —añadía, citando *Quadragesimo anno*— deben bastar no sólo para cubrir las necesidades y un honesto bienestar, sino también para llevar a los hombres a una feliz condición de vida, que, con tal de que se lleven prudentemente las cosas, no sólo no se oponen a la virtud, sino que la favorecen notablemente» (QA 75).

La satisfacción de las necesidades, declaraba en fin, monseñor Dell'Acqua en la carta que, en nombre de Pío XII, dirigió a la Semana social de Italia de 1956, es el «objetivo supremo» de la economía.

«Necesidades» evoca «aspiraciones». Es éste un término de cariz más subjetivo, de matizaciones más relativizadas, pero que también designa «carencias» en el hombre: en todo caso, rebasa las más elementales. En 1965, el concilio Vaticano II empleaba esta palabra, junto a la de necesidades. Habló en efecto, de «las más vastas aspiraciones del género humano» que aparecen en nuestros días.

Dos años más tarde, la encíclica *Populorum progressio* casi se iniciaba con esta frase: «Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy, mientras que un gran número de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo» (PP 6).

La *aspiración* que aquí describe Pablo VI abarca multitud de cosas, pero muy principalmente las mencionadas en primer lugar, necesidades elementales, como la subsistencia o la salud. Vienen luego exigencias relacionadas con la dignidad. De acuerdo con esta formulación, se da una línea de continuidad de las unas a las otras.

Necesidades y aspiraciones reclaman el adecuado esfuerzo de producción. Así lo entiende ya la afirmación que establece que la satisfacción de las necesidades es el objetivo de la economía. Así aparece también en otra observación de Pío XII sobre la «finalidad de la economía social», que consiste, explicaba, en «la prosperidad material de todos los miembros del pueblo»[1].

Pero —ya que se acusaba a menudo a la Iglesia de preocuparse muy poco de los problemas de la producción— el concilio Vaticano II ha insistido en lo siguiente: «Hoy más que nunca, para hacer frente al aumento de población y responder a las aspiraciones más amplias del género humano, se tiende con razón a un aumento en la producción agrícola e industrial y en la prestación de servicios. Por ello hay que favorecer el progreso técnico, el espíritu de innovación, el afán por crear y ampliar nuevas empresas, la adaptación de los métodos productivos, el esfuerzo sostenido de cuantos partici-

1. Alocución a la UNIAPAC, 7 de mayo de 1949 (DC [1949] 715).

pan en la producción; en una palabra, todo cuanto puede contribuir a dicho progreso» (GS 64).

¿Hasta qué punto hay que someterse a este criterio?

Debe, pues, manejarse con precaución el criterio de las necesidades —o de las aspiraciones— de los hombres. Se corre el peligro de concebirlo de manera objetivizada: las necesidades, en su realidad material por así decirlo, lo determinarían todo, podrían exigir no importa qué sacrificios. Ahora bien, dado que se trata de necesidades *humanas*, es evidente que no es lícito sacrificar al *hombre* por ellas. «La producción —decía Pío XII— se hace por y para los hombres»[2]. Y también: «La vida económica, la vida social, es vida de los hombres y, por consiguiente, no puede concebirse sin libertad... verdadera y sana libertad... de hombres que, sintiéndose solidariamente vinculados a la finalidad objetiva de la economía social, tienen el derecho a exigir que el orden social de la economía, lejos de significar el más mínimo atentado a su libertad en la *elección de los medios* empleados con este fin, la garantice y la proteja»[3].

Parece, pues, que no puede afirmarse que la satisfacción de las necesidades sea el fin de la economía y la medida de su salud *sin* añadir de inmediato que no todos los medios son buenos para conseguir este objetivo. Aquí se ven afectadas la personalidad y la libertad de los hombres, que deben ser tenidas en cuenta a la hora de elegir los medios. Ambas afirmaciones son inseparables en el pensamiento de la Iglesia. «Dado que es la persona humana la que constituye el fin de la economía, debe ser también su más importante motor», decía Pío XII[4], sin contradecirse lo más mínimo respecto de su anterior afirmación acerca de la satisfacción de las necesidades como «objetivo supremo» de la economía. No por ello deja de ser verdad que se enuncia aquí el principio de una tensión que según las enseñanzas de la Iglesia se mantendrá siempre, entre la urgencia del esfuerzo económico y el respeto a la persona en lo referente a los medios empleados.

---

2. Carta del 18 de julio de 1947 a Charles Flory, presidente de las Semanas sociales de Francia (DC [1947] 1028).
3. Alocución al Congreso de política de los Intercambios internacionales, 7 de marzo de 1948 (DC [1948] 624).
4. Alocución al VII Congreso nacional de la UCID, 6 de junio de 1955 (DC [1955] 1138).

En caso contrario, se correría el riesgo de incurrir en el «economicismo», uno de los peligros del mundo actual según el último Concilio y según Juan Pablo II. «Muchos hombres, sobre todo en regiones económicamente desarrolladas, parecen guiarse por la economía, de tal manera que casi toda su vida personal y social está como teñida de cierto espíritu economista tanto en las naciones de economía colectivista como en las otras» (GS 63).

Idéntica reacción tiene Juan Pablo II cuando relaciona el economicismo con el materialismo: «El economicismo incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras que por otra parte sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente, en una posición subordinada a la realidad material» (LE 13). Aunque la necesidad no es puramente material, tiene a menudo algo de ello cuando se la compara con otros valores del hombre. Por consiguiente, conceder una primacía absoluta a la satisfacción de las necesidades es una de las maneras —porque hay otras, según Juan Pablo II (respecto del trabajo, por ejemplo)— de caer en el peligro del economicismo.

Es, no obstante, un criterio primario en comparación con otros

Lo dicho no impide que la necesidad tenga una verdadera primacía en la vida económica, al menos respecto de una serie de otros criterios, tales como la producción máxima —esto es, la producción por la producción, sin límites—, el beneficio o el poder. A ella hacía referencia el Concilio, a continuación del texto que se acaba de citar: «La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral» (GS 64).

El provecho o beneficio, *lucrum* en latín, no designa aquí el producto propio de toda la actividad económica, sino la ganancia particular que pueden conseguir algunos de sus miembros o de unas instituciones dadas, como las empresas. Tampoco se pretende afirmar que las empresas no deban pretender la realización de un cierto beneficio como signo de su buen comportamiento. El beneficio es, además, en numerosos sistemas, una importante fuente de nuevas inversiones, muy útiles para la economía. Lo que se niega es que el beneficio —y cuanto mayor mejor— pueda constituir la «finalidad fundamental» de la producción económica.

No debe exagerarse la posibilidad de una determinación objetiva de las necesidades

Aunque sin caer en el error economicista o materialista que se acaba de mencionar, hay quienes tal vez han podido también exagerar el carácter objetivo de la necesidad, considerándola como una norma irrefutable y, en este sentido, objetiva para la economía. Y ello aun distinguiendo diversas categorías de necesidades, como hacía el padre L.J. Lebret, muy cautivado por esta idea. En un número especial de «Économie et humanisme» (marzo-abril 1954), distinguía, efectivamente, con G. Célestin: «Las *necesidades de subsistencia* o esenciales, cuya satisfacción condiciona la vida de las personas y la creación de los bienes que responden a las otras categorías de necesidades; las *necesidades de confort*, cuya satisfacción contribuye a hacer más agradable la existencia humana, pero cuya excesiva valoración puede llevar a la búsqueda desordenada del lujo y de las comodidades; las *necesidades de superación*, que corresponden a los valores superiores de la civilización»[5].

Pero, podría objetarse, algunas de las necesidades de «superación» pueden llegar a tener el mismo carácter de urgencia que las necesidades de subsistencia. Y estas últimas, por otra parte, pueden —más allá de los niveles elementales de la supervivencia— verse satisfechas de maneras muy diversas y según grados de urgencia también muy diferentes. En una palabra, una vez que el hombre ha superado los apremios más imperiosos, tiene que establecer una cierta jerarquía en en la satisfacción de sus necesidades.

Admitiendo, pues, como acabamos de decir, que el hombre es un ser-de-necesidad, un ser necesitado, fundamentalmente orientado a la naturaleza, debe añadirse que no lo es sólo en razón de los instintos. Es cierto que estas necesidades tienen su raíz en los instintos, pero muy pronto los desbordan. Dicho con otras palabras, hay en el hombre *conciencia* de su orientación hacia la naturaleza. Conciencia de la necesidad. De donde resulta que entre la necesidad y su satisfacción el hombre interviene mediante una actividad propia, inteligente, mediante un trabajo. Volveremos sobre este punto. De todo esto se desprende en primer lugar que el hombre es capaz de comprender sus necesidades, de organizarlas, de jerarquizarlas.

Está, incluso, *obligado* a hacerlo. Una de las características de las necesidades humanas es que no son limitadas como, por ejem-

---

5. «Économie et humanisme» (marzo-abril 1954) 1-2.

plo, los apetitos instintivos de los animales. La necesidad del hombre es de carácter universal y, en cierto sentido, se dirige a la totalidad de la naturaleza. *Debe*, pues, establecer un orden en sus necesidades.

Las enseñanzas de la Iglesia sobre las necesidades presuponen esta concepción, en cuanto expresión de la universalidad propia de un ser que es libre también en sus relaciones con la naturaleza. Si la necesidad fuera una simple fuerza natural que pone en marcha una relación dinámica elemental entre el hombre y la naturaleza, todas las necesidades se hallarían, en el fondo, a un mismo nivel y no se plantearía el problema de la prioridad de unas necesidades respecto de otras, o bien su jerarquía sería puramente cuantitativa, es decir, se trataría de una simple relación de «fuerzas». En tal caso, sería mejor no hablar de jerarquías y, de todas formas, no se podría hablar de elección. La relación entre las diversas necesidades se establecería de manera automática.

Hay que observar una jerarquía de las necesidades

Todo lo que precede ha sido dicho para evitar que se exagere el carácter objetivo de la necesidad y para que no se extraigan conclusiones simplificadoras respecto de la organización de la economía. Ello no obstante, conviene, en la línea de nuestras primeras observaciones, concederle una objetividad *suficiente*. De no ser así, no podría tener el carácter normativo que la Iglesia le reconoce. Existe, según *Gaudium et spes*, una «jerarquía de las necesidades materiales» del hombre, como la hay también en «las exigencias de su vida intelectual, moral, espiritual y religiosa» (GS 64). En otros términos, teniendo en cuenta la naturaleza humana de todo hombre y dentro de unos contextos dados, la jerarquía de necesidades debe presentar, forzosamente, una cierta objetividad: objetividad, por ejemplo, en todo lo que es condición para la vida y la libertad.

En este sentido, Pío XII afirmaba, en una alocución a los miembros del BIT, en 1949, que existen necesidades «elementales» o «primordiales». Entre éstas se encuentran el alojamiento, «necesidad real, no ficticia», precisaba el pontífice (DC [1949] 455-456). Algunos años más tarde, hablando a los obreros italianos, utilizó la noción de «necesidad real y normal», por oposición a las «exigencias artificialmente excitadas» por medio, sobre todo, de la pu-

blicidad[6]. Estas últimas son exigencias, no verdaderas necesidades. Y, bajo una nueva forma, hablaba también, por oposición a las necesidades urgentes, de «exigencias... como el deseo anticristiano e inmoderado de placer» «que tiende —afirmaba— a penetrar en el mundo obrero». Eran palabras dirigidas a las asociaciones católicas de trabajadores italianos[7].

Entre las necesidades «que deben ser urgentemente satisfechas» —necesidades «elementales» o «primordiales» según las citas precedentes— Pío XII enumeraba el alimento, el vestido, la vivienda, la educación, «la recuperación de la salud del alma y del cuerpo» (y, por tanto, un descanso suficiente).

Algunas necesidades son derechos

Algunas necesidades tienen, al menos en las sociedades contemporáneas, tal fuerza que la Iglesia las considera verdaderos *derechos* del hombre. Se imponen, por consiguiente, de una manera aún más acentuada que la de las simples necesidades, como *regla* suprema de la vida económica. Así, en el primer párrafo de su lista de los derechos del hombre, en *Pacem in terris*, Juan XXIII afirmaba, como ya hemos visto: «Todo ser humano tiene el derecho a la subsistencia, a la integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, especialmente en cuanto se refiere a la alimentación, al vestido, a la habitación, al descanso, a la atención médica, a los servicio sociales necesarios» (PT 11). Se trata de una enumeración de derechos que son correlativos de necesidades.

Por consiguiente, decía también Juan XXIII, el hombre posee también «el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, de invalidez, de viudez, de vejez, de paro y de cualquier otra eventualidad de pérdida de medios de subsistencia por circunstancias ajenas a su voluntad» (ibíd.).

Merece la pena observar, de pasada, la gran proximidad de esta parte del texto de Juan XXIII respecto de la Declaración universal de 1948. Ésta, en efecto, dice: «Toda persona tiene derecho a la seguridad en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez o en caso de pérdida de los medios de subsistencia a consecuencia

6. A los obreros italianos, 14 de mayo de 1953 (DC [1953] 787).
7. A las Asociaciones católicas de trabajadores italianos (ACLI), 29 de junio de 1948 (DC [1948] 401).

de circunstancias independientes de su voluntad.» También hay un notable parecido entre las primeras líneas, ya citadas, de Juan XXIII y la Declaración universal cuando ésta afirma: «Todas las personas tienen derecho a un nivel de vida suficiente que asegure su salud, su bienestar y el de su familia, concretamente en lo referente a la alimentación, el vestido, la vivienda, los cuidados médicos y los servicios sociales necesarios» (art. 25). La dependencia es prácticamente literal.

La mayor parte de estos derechos no entra en la categoría de bienes ya poseídos por el hombre. Solamente se proclama que nadie pueda privarle de ellos, nadie tiene derecho a atacarlos. Se trata de bienes a adquirir. Lo que se afirma es que la organización de la economía —y, más en general, la organización social— debe configurarse de tal modo que ayude a todos y cada uno de los individuos a conseguirlos.

La necesidad y la demanda

Todavía otra observación. Es imposible determinar a priori y de manera universal qué es lo necesario en punto a alimentos, vestidos, vivienda y descanso. Esta determinación depende de la común apreciación en el seno de cada sociedad concreta. Entran aquí en juego tanto los factores culturales como los niveles técnicos de una sociedad. Pero no es en modo alguno indiferente asignar como fin la satisfacción de las necesidades primordiales y fundamentales que acabamos de enumerar. Y no debe considerarse a la economía inocente por el hecho de que satisface la demanda solvente. Como decía el manifiesto de «Économie et humanisme» en 1942: «Queremos con todas nuestras fuerzas construir una economía de orden humano en el que una masa de bienes lo más amplia posible se distribuya de acuerdo con las urgencias vitales de todos y no según la jerarquía de las capacidades de pago.»

Puede decirse que la economía satisface siempre la demanda solvente y que esta afirmación es prácticamente una tautología; pero es esto justamente lo que no garantiza en modo alguno que ello signifique satisfacción de necesidades o respeto efectivo de los correspondientes derechos. El criterio de las necesidades no es de fácil aplicación, dada su relativa subjetividad —la posibilidad de elección entre varias necesidades— y dada asimismo la variabilidad de sus características según las diversas culturas. No obstante, éste sigue

siendo el criterio verdadero. Preocuparse por él es emprender el camino de una justa organización de la economía.

Por otro lado, las enseñanzas de la Iglesia no implican falta de consideración hacia la demanda solvente. El buen orden práctico de una economía supone que funciona mediante demandas solventes. Pero deben ponerse todos los medios para que las necesidades sean efectivamente solventes. Es preciso promover la productividad, por ejemplo, de modo que los trabajadores ganen lo suficiente para poder acudir al mercado con un salario que les permita satisfacer sus necesidades, al menos las primordiales. Es necesario, también, asegurar a todos los hombres una educación que les garantice la calificación requerida para tener acceso a un salario suficiente y, de nuevo, por tanto, a una demanda solvente. Hay que asegurar, además, en situaciones de urgencia que no se pueden remediar inmediatamente, la posibilidad de satisfacer las necesidades en virtud de medidas de asistencia y de ayuda que pasen por alto la exigencia, por otra parte normal, de solvencia de la demanda.

Así, pues, a condición de que no se le convierta en herramienta simplista, el criterio de las necesidades —la necesidad como criterio último de la economía y de su organización— puede «funcionar», quiere decir, puede inspirar, estimular, suscitar reformas y correcciones, puede también moderar los excesos que arrastran a la producción por la producción o al beneficio por el beneficio.

Todo hombre y todo el hombre

Un último rasgo a señalar aquí: es preciso satisfacer las necesidades del hombre entero («según la jerarquía de sus necesidades»). Y es también preciso, por otro lado, satisfacer las necesidades de «todos los hombres», «de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o de continente» (GS 64).

De aquí se deriva, en la enseñanza de la Iglesia, una cierta preocupación por la igualdad. En todo caso, la preocupación porque «desaparezcan lo más rápidamente posible las enormes diferencias económicas que existen hoy, y frecuentemente aumentan, vinculadas a discriminaciones individuales y sociales», como decía el concilio Vaticano II (GS 66). Había mucha sensibilidad sobre este tema entre los padres conciliares.

De este criterio de las necesidades se desprende también la obligación de reaccionar contra las situaciones de miseria en las que

grupos enteros carecen de la posibilidad de hacerse con los medios para satisfacer sus necesidades. Este aspecto aparece especialmente subrayado en varias declaraciones de Juan Pablo II respecto de poblaciones deprimidas, sobre todo en ambientes rurales. Los hombres, afirmaba el papa, tienen derecho a salir de su miseria, al ser ésta como una necesidad redoblada, en cuanto que no se ve satisfecha.

He aquí, por ejemplo, sus palabras, en 1979, en un encuentro con indios mexicanos: «El mundo deprimido del campo, el trabajador que con su sudor riega también su desconsuelo, no puede esperar más a que se reconozca plena y eficazmente su dignidad, no inferior a la de cualquier otro sector social. Tiene derecho a que se le respete, a que no se le prive —con maniobras que a veces equivalen a verdaderos despojos— de lo poco que tiene; a que no se impida su aspiración a ser parte en su propia elevación. Tiene derecho a que se le quiten barreras de explotación, hechas frecuentemente de egoísmos intolerables y contra los que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción. Tiene derecho a la ayuda eficaz —que no es limosna ni migajas de justicia— para que tenga acceso al desarrollo que su dignidad de hombre y de hijo de Dios merece.»

Dirigiéndose a los «responsables de los pueblos», el papa añadía: «No es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas» («Ecclesia 39 [1979] 228s). Esta afirmación encierra, ya de por sí, un amplio alcance, pero aflora en ella, de nuevo, la idea del derecho que les asiste a los hombres de no verse impedidos de satisfacer sus necesidades esenciales.

También ante los habitantes de la *favela* Vidigal, en Río de Janeiro, en 1980, luego ante los indios de Quezaltenango, en Guatemala, en 1983, y ante los de Colombia y Ecuador, y más tarde también en presencia de los moradores de Villa El Salvador, en Lima, en 1985, ha proclamado Juan Pablo II este derecho a salir de la miseria. El telón de fondo de sus palabras es siempre la realidad de las necesidades.

Conclusión

Como conclusión de este capítulo debemos decir que hemos entrado en la economía a través de una noción no desprovista de subjetividad —se trata, en definitiva, de necesidades del hombre, ser libre, capaz de configurar y elegir sus propias necesidades, sobre

todo cuando ya están satisfechas las más elementales— pero marcada también por una crucial objetividad. Para satisfacer las necesidades se alza normalmente todo el edificio de la economía. Si ésta persigue prioritariamente otro objetivo, se aparta de su finalidad.

Por otra parte, la consideración de las necesidades nos ha situado, desde el primer momento, en un universo social: porque el objetivo es la necesidad de todos y cada uno de los hombres, sin excepciones ni discriminaciones. La economía no es asunto de individuos cada uno de los cuales actúa por su propia cuenta, sino de una sociedad: ésta es una de las primeras lecciones de esta primera toma de contacto. Comprobaremos en las páginas que siguen cómo en las diversas realidades de la economía se van desarrollando el uno y el otro de estos dos aspectos primordiales.

Capítulo 5

LA PROPIEDAD

La necesidad es orientación hacia la naturaleza, pero sin aprehenderla todavía. La satisfacción de la necesidad acontece cuando se aprehenden los objetos de la naturaleza exterior —tal vez transformados por la mano del hombre, pero este rasgo no es primario—: recolección, caza, pesca... Esta aprehensión es manifestación de la libertad, como lo es también la necesidad, desde el momento en que no es puramente instintiva. Con todo, esta aprehensión, este dominio puntual, no es aún expresión suficiente de la libertad y de la personalidad espiritual del hombre: para serlo, tiene que evolucionar hasta convertirse en una relación estable. Pues bien, esta relación de dominio estable respecto de los bienes es justamente lo que llamamos propiedad. Por consiguiente, puede decirse, en términos muy generales —y anticipándonos a toda precisión ulterior— que el hombre tiene, en virtud de su misma naturaleza espiritual y libre, *derecho* de propiedad respecto de las cosas de la naturaleza.

En los tiempos modernos se ha discutido vivamente la cuestión de la propiedad, sobre todo porque el marxismo ha querido ver en la propiedad privada sobre los medios de producción la causa de las alienaciones económicas. En consecuencia, los marxistas propugnan la abolición de este tipo de propiedad. Los países comunistas han llevado a la práctica esta supresión respecto de la mayor parte de los medios de producción industrial y también, aunque en menor grado, respecto de la tierra. La propiedad privada ha sido sustituida en estos países por una propiedad de la colectividad, generalmente del Estado. Han surgido también comunas, por ejemplo en Yugoslavia. Pero en fechas muy recientes, y por primera vez al cabo de

muchos años, han comenzado a analizarse críticamente todas estas medidas radicales.

Sobre este tema la Iglesia afirma dos cosas: por un lado, el destino universal de los bienes de la tierra como principio absoluto —los bienes de la tierra están destinados a todos los hombres y todos los hombres deben poder acceder a ellos—; por otro lado, el valor que tiene para la persona la propiedad en sí. Conviene distinguir cuidadosamente ambas afirmaciones. En efecto, lo que pide la primera puede ser satisfecho, al menos en parte, desde el momento en que los hombres acceden al uso de bienes para la satisfacción de sus necesidades; pero la propiedad tiende, más allá del uso, a la posesión estable.

Es un error y una injusticia querer suprimir la propiedad privada (León XIII)

La primera cuestión abordada por la pluma de León XIII en 1891 en *Rerum novarum* fue la de la propiedad. El pontífice se esforzaba por dar una respuesta a las tesis socialistas. «(Los socialistas) tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación» (RN 2). Esperaban así poner un remedio eficaz a los males de la época y a la virulenta cuestión de la situación de los obreros, entonces tan candente (RN 2). Pero esto, replicaba León XIII, es un error y una injusticia.

Comencemos por el segundo punto, el de la injusticia. «Proponen un remedio en pugna abierta contra la justicia, en cuanto que el poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza» (RN 4). La idea subyacente es la que acabamos de señalar hace un momento: la espiritualidad o racionalidad del hombre implica posesión (o derecho) estable, verdadero dominio, respecto de los bienes de la naturaleza: «También en esto es grande la diferencia entre el hombre y el género animal. Las bestias, indudablemente, no se gobiernan a sí mismas, sino que lo son por un doble instinto natural, que ya mantiene en ellas despierta la facultad de obrar y desarrolla sus fuerzas oportunamente, ya provoca y determina, a su vez, cada uno de sus movimientos. Uno de esos instintos las impulsa a la conservación de sí mismas y a la defensa de su propia vida; el otro, a la conservación de la especie. Ambas

cosas se consiguen, sin embargo, fácilmente con el uso de las cosas al alcance inmediato, y no podrían ciertamente ir más allá, puesto que son movidas sólo por el sentido y por la percepción de las cosas singulares. Muy otra es, en cambio, la naturaleza del hombre. Comprende simultáneamente la fuerza toda y perfecta de la naturaleza animal, siéndole concedido por esta parte, y desde luego en no menor grado que al resto de los animales, el disfrute de los bienes de las cosas corporales. La naturaleza animal, sin embargo, por elevada que sea la medida en que se la posea, dista tanto de contener y abarcar en sí la naturaleza humana, que es muy inferior a ella y nacida para servirle y obedecerle. Lo que se acusa y sobresale en nosotros, lo que da al hombre el que lo sea y se distinga de las bestias, es la razón o inteligencia. Y por esta causa de que es el único animal dotado de razón, es de necesidad conceder al hombre no sólo el uso de los bienes, cosa común a todos los animales, sino también el poseerlos con derecho estable y permanente, y tanto los bienes que se consumen con el uso cuanto los que, pese al uso que se hace de ellos, perduran» (RN 4).

La estabilidad y la perpetuidad de la posesión son la expresión en el tiempo de la universalidad de la referencia del hombre a las cosas. Por esta misma razón, el hombre tiene una relación real no sólo con las cosas que puede consumir íntegramente en un solo acto, sino también con aquellas cuyo uso puede prolongarse o cuyas cualidades no se agotan con un uso concreto y determinado.

Así, pues, el hombre domina las cosas por sí mismo, en virtud de su propia naturaleza. León XIII emplea el término *dominatus*, dominio, casi diríamos que soberanía, de acuerdo con el vocabulario tomista. Insistió en el hecho de que la posesión del hombre *debe* incluir el futuro y no sólo el instante presente del consumo inmediato. «El hombre, abarcando con su razón cosas innumerables, enlazando y relacionando las cosas futuras con las presentes y siendo dueño de sus actos, se gobierna a sí mismo con la previsión de su inteligencia, sometido además a la ley eterna y bajo el poder de Dios; por lo cual tiene en su mano elegir las cosas que estime más convenientes para su bienestar, no sólo en cuanto al presente, sino también para el futuro. De donde se sigue la necesidad de que se halle en el hombre el dominio no sólo de los frutos terrenales, sino también de la tierra misma, pues ve que de la fecundidad de la tierra le son proporcionadas las cosas necesarias para el futuro. Las necesidades de cada hombre se repiten de una manera constante; de modo que, satisfechas hoy, exigen nuevas cosas para mañana. Por

tanto, la naturaleza tiene que haber dotado al hombre de algo estable y perpetuamente duradero, de que pueda esperar la continuidad del socorro. Ahora bien, esta continuidad no puede garantizarla más que la tierra, con sus riquezas inagotables» (RN 5). La más evidente de las propiedades estables es la de la tierra, pero el mismo razonamiento puede aplicarse a todo bien de la naturaleza, aunque esté transformado.

No debe oponerse a esta afirmación la función del Estado (su «providencia»), dice León XIII, porque el Estado no es lo primero: «No hay por qué inmiscuir la providencia del Estado, pues que el hombre es anterior a éste y, consiguientemente, debió tener por naturaleza, antes de que se constituyera comunidad política alguna, el derecho a velar por su vida y por su cuerpo» (RN 6) o, equivalentemente, el deber y el derecho de dominio estable sobre los bienes de la tierra.

No se puede tampoco invocar la objeción de que Dios ha dado la tierra en común a los hombres. He aquí la respuesta de León XIII a esta cuestión (la cita es larga, pero merece la pena reproducirla en su totalidad y analizarla a fondo): «El que Dios haya dado la tierra para usufructuarla y disfrutarla a la totalidad del género humano, no puede oponerse en modo alguno a la propiedad privada. Pues se dice que Dios dio la tierra en común al género humano no porque quisiera que su posesión fuera indivisa para todos, sino porque no asignó a nadie la parte que habría de poseer, dejando la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos. Por lo demás, a pesar de que se halle repartida entre los particulares, no deja por ello de servir a la común utilidad de todos, ya que no hay mortal alguno que no se alimente con lo que los campos producen. Los que carecen de propiedad, lo suplen con el trabajo; de modo que cabe afirmar con verdad que el medio universal de procurarse la comida y el vestido está en el trabajo, el cual, rendido en el fundo propio o en un oficio mecánico, recibe, finalmente, como merced no otra cosa que los múltiples frutos de la tierra o algo que se cambia por ellos. Con lo que de nuevo viene a demostrarse que las posesiones privadas son conforme a la naturaleza. Pues la tierra produce con largueza las cosas que se precisan para la conservación de la vida y aun para su perfeccionamiento, pero no podría producirlas por sí sola sin el cultivo y el cuidado del hombre. Ahora bien, cuando el hombre aplica su habilidad intelectual y su fuerzas corporales a procurarse los bienes de la naturaleza, por ese mismo hecho se adjudica a sí aquella

parte de la naturaleza corpórea que él mismo cultivó, en la que su persona dejó impresa una a modo de huella, de modo que sea absolutamente justo que use de esta parte como suya y que de ningún modo sea lícito que venga nadie a violar ese su derecho» (RN 6-7).

Sorprende un tanto, en este razonamiento, la afirmación: «Los que carecen de propiedad, lo suplen con el trabajo.» La sorpresa se debe a que, tras haber dado tanta importancia a la propiedad, León XIII parece aceptar sin mayor dificultad la idea de que haya hombres que no pueden acceder a ella.

Pero el texto aclara a continuación que el trabajo es cabalmente un medio para que puedan adquirir propiedades aquellas personas que no las alcanzaron por otros medios: «Con toda justicia, en adelante la poseerán (esta propiedad) como suya.» No se está aquí, pues, lejos de la fórmula, a menudo considerada como revolucionaria, de «la tierra para quien la trabaja».

El propio pontífice parece confirmarlo, cuando añade: «Es tan clara la fuerza de estos argumentos, que sorprende ver disentir de ellos a algunos restauradores de desusadas opiniones, los cuales conceden, es cierto, el uso del suelo y los diversos productos del campo al individuo, pero le niegan de plano la existencia del derecho a poseer como dueño el suelo sobre que ha edificado o el campo que cultivó. No ven que, al negar esto, el hombre se vería privado de cosas producidas con su trabajo. En efecto, el campo cultivado por la mano e industria del agricultor cambia por completo su fisonomía: de silvestre, se hace fructífero; de infecundo, feraz. Ahora bien, todas esas obras de mejora se adhieren de tal manera y se funden con el suelo, que, por lo general, no hay modo de separarlas del mismo. ¿Y va a admitir la justicia que venga nadie a apropiarse de lo que otro regó con sus sudores? Igual que los efectos siguen a la causa que los produce, es justo que el fruto del trabajo sea de aquellos que pusieron el trabajo» (RN 8).

Pero dejando aparte este punto, León XIII consideraba claramente justificado y firmemente establecido el sistema de la propiedad privada en virtud de la comparación entre el hombre y la naturaleza con la que se relaciona. «Con razón, la totalidad del género humano, sin preocuparse en absoluto de las opiniones de unos pocos en desacuerdo, con la mirada firme en la naturaleza, encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia. Y las leyes civiles, que, cuando son

justas, deducen su vigor de esa misma ley natural, confirman y amparan incluso con la fuerza este derecho de que hablamos. Y lo mismo sancionó la autoridad de las leyes divinas, que prohíben gravísimamente hasta el deseo de lo ajeno: No desearás la mujer de tu prójimo; ni la casa, ni el campo, ni la esclava, ni el buey, ni el asno, ni nada de lo que es suyo (Dt 5,21)» (RN 8).

Se añade ahora un nuevo argumento: que también la familia, anterior al Estado, debe tener derechos que le permitan cumplir sus fines. Es necesario que pueda proveer al sustento de sus hijos. Es también deseable que constituya un patrimonio que la defienda y prevenga contra los avatares de una adversa fortuna. Todo esto supone «la posesión de cosas productivas, transmisibles por herencia a los hijos» (RN 9).

La supresión de la propiedad privada sería, por tanto, una injusticia, porque el hombre tiene derecho a ella en virtud de su misma naturaleza. Pero es, además, un *error*, opina León XIII: se hace, en efecto, lo contrario de lo que debería hacerse si lo que se pretende es ayudar a los obreros a salir de su opresora situación. En vez de permitirles estabilizarse, adquiriendo por su trabajo —o en razón de su trabajo— una propiedad, se hace aún más precaria su posición. «Sin duda alguna, como es fácil de ver, la razón misma del trabajo que aportan los que se ocupan en algún oficio lucrativo y el fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para sí y poseer con propio derecho una cosa como suya. Si, por consiguiente, presta sus fuerzas o su habilidad a otro, lo hará por esta razón: para conseguir lo necesario para la comida y el vestido; y por ello, merced al trabajo aportado, adquiere un verdadero y perfecto derecho no sólo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto. Luego si, reduciendo sus gastos, ahorra algo e invierte el fruto de sus ahorros en una finca, con lo que puede asegurarse más su manutención, esta finca realmente no es otra cosa que el mismo salario revestido de otra apariencia, y de ahí que la finca adquirida por el obrero de esta forma debe ser tan de su dominio como el salario ganado con su trabajo. Ahora bien, es en esto precisamente en lo que consiste, como fácilmente se colige, la propiedad de las cosas tanto muebles como inmuebles. Luego los socialistas empeoran la situación de los obreros todos, en cuanto tratan de transferir los bienes de los particulares a la comunidad, puestos que, privándoles de la libertad de colocar sus beneficios, con ello mismo los despojan de la esperanza y de la facultad de aumentar los bienes familiares y de procurarse utilidades» (RN 3).

La propiedad privada es, pues, inviolable, concluía León XIII. En estricta lógica, su argumentación llevaba a valorizar la propiedad privada, a perdirla para *todos* los hombres. Pero no a consagrar la distribución actual de las propiedades, porque entonces se privaría de propiedad a muchas personas... León XIII pensaba indudablemente que hay suficientes posibilidades de acceso a la propiedad mediante el título del trabajo, de modo que no sería necesario preocuparse por otras medidas de reforma cuando existe una justa remuneración por las actividades laborales.

Al pronunciarse a favor del salario justo, León XIII llega a decir: «Si el obrero percibe un salario lo suficientemente amplio para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos, dado que sea prudente, se inclinará fácilmente al ahorro y hará lo que parece aconsejar la misma naturaleza: reducir gastos, al objeto de que quede algo con que ir constituyendo un pequeño patrimonio» (RN 33). El efecto (progresivo) sería, siempre según este pontífice, «una más equitativa distribución de las riquezas» (ibíd.). No habría, entonces, «extremadas riquezas» por un lado y «extremada indigencia» por el otro (ibíd.).

Confirmación por Pío XI

No faltaron, en los años siguientes a *Rerum novarum*, controversias sobre estas posturas. En *Quadragesimo anno* (1931), Pío XI volvía sobre la cuestión del «derecho de propiedad», para confirmar, en mi opinión, prácticamente sin adiciones, las posiciones fundamentales de su predecesor.

Es cierto que insiste en el aspecto «social», a la par que «individual», de la propiedad, pero considera, del mismo modo que León XIII, que mediante la propiedad privada se lleva a cabo, de manera adecuada, la distribución de los bienes puestos a disposición de la humanidad. «Ante todo, debe tenerse por cierto y probado que ni León XIII ni los teólogos que han enseñado bajo la dirección y magisterio de la Iglesia han negado jamás ni puesto en duda ese doble carácter del derecho de propiedad llamado social e individual, según se refiera a los individuos o mire al bien común, sino que siempre han afirmado unánimemente que por la naturaleza o por el Creador mismo se ha conferido al hombre el derecho de dominio privado, tanto para que los individuos puedan atender a sus necesidades propias y a las de su familia cuanto para que, por medio de esta institu-

ción, los bienes que el Creador destinó a toda la familia humana sirvan efectivamente para tal fin, todo lo cual no puede obtenerse, en modo alguno, a no ser observando un orden firme y determinado» (QA 45). Y siendo así, no hace falta, estima Pío XI, correr el riesgo de negar el aspecto «individual» del derecho de propiedad en beneficio exclusivo de su aspecto social.

Éste es el sentido de las líneas que siguen, dirigidas, en tono netamente polémico, contra quienes acusaban a León XIII de haber recurrido a un uso más «pagano» que cristiano de la propiedad: «Hay, por consiguiente, que evitar con todo cuidado dos escollos contra los cuales se puede chocar. Pues, igual que negando o suprimiendo el carácter social y público del derecho de propiedad se cae o se incurre en peligro de caer en el ''individualismo'', rechazando o disminuyendo el carácter privado e individual de tal derecho, se va necesariamente a dar en el ''colectivismo'' o, por lo menos, a rozar con sus errores. Si no se tiene en cuenta esto, se irá lógicamente a naufragar en los escollos del modernismo moral, jurídico y social, denunciado por Nos en la encíclica dada a comienzos de nuestro pontificado; y de esto han debido darse perfectísima cuenta quienes, deseosos de novedades, no temen acusar a la Iglesia con criminales calumnias, cual si hubiera consentido que en la doctrina de los teólogos se infiltrara un concepto pagano del dominio, que sería preciso sustituir por otro, que ellos, con asombrosa ignorancia, llaman ''cristiano''» (QA 46).

De igual modo, hay quienes intentan demostrar que el derecho de propiedad prescribe cuando se hace mal uso de él (o cuando no se le usa). En este caso, Pío XI explica que es justo poner en claro «las cargas que gravan la propiedad» y los «límites» que comporta, para hacer justicia a las «necesidades de la vida social», pero que todo esto en modo alguno debe conducir a una merma del derecho mismo de la propiedad, y menos aún a la supresión de esta institución.

He aquí el texto en el que Pío XI adopta esta postura: «Para poner límites precisos a las controversias que han comenzado a suscitarse en torno a la propiedad y a los deberes a ella inherentes, hay que establecer previamente como fundamento lo que ya sentó León XIII, esto es, que el derecho de propiedad se distingue de su ejercicio. La justicia llamada conmutativa manda, es verdad, respetar santamente la división de la propiedad y no invadir el derecho ajeno excediendo los límites del propio dominio; pero que los dueños no hagan uso de lo propio si no es honestamente, esto no atañe ya a

dicha justicia, sino a otras virtudes, el cumplimiento de las cuales ''no hay derecho de exigirlo por la ley'' (RN 19). Afirman sin razón, por consiguiente, algunos que tanto vale propiedad como uso honesto de la misma, distando todavía mucho más de ser verdadero que el derecho de propiedad perezca o se pierda por el abuso o por el simple no uso. Por ello, igual que realizan una obra saludable y digna de todo encomio cuantos tratan, a salvo siempre la concordia de los espíritus y la integridad de la doctrina tradicional de la Iglesia, de determinar la íntima naturaleza de estos deberes y los límites dentro de los cuales deben hallarse circunscritos por las necesidades de la convivencia social tanto el derecho de propiedad cuanto el uso o ejercicio del dominio, así, por el contrario, se equivocan y yerran quienes pugnan por limitar tanto el carácter individual del dominio, que prácticamente lo anulan» (QA 47-48).

Se encuentra este mismo tono a continuación, en un párrafo sobre el poder del Estado respecto de la propiedad. La autoridad pública puede intervenir para «determinar con mayor detalle» las obligaciones sociales que pesan sobre la propiedad. Puede también, inspirándose en las verdaderas necesidades del bien común, determinar, a la luz de la ley natural y divina, el uso que los propietarios podrán o no podrán hacer de sus bienes (QA 49). Se admite igualmente que ha habido, en el curso de la historia, una cierta variabilidad y mutación de las instituciones de la propiedad y que la autoridad pública interviene legítimamente en la determinación de estas instituciones. No obstante, «está claro que al Estado no le es lícito desempeñar este cometido de una manera arbitraria» (ibíd.).

Y prosigue: «Es necesario que el derecho natural de poseer en privado y de transmitir los bienes por herencia permanezca siempre intacto e inviolable, no pudiendo quitarlo el Estado, porque ''el hombre es anterior al Estado'' y también ''la familia es lógica y realmente anterior a la sociedad civil'' (RN 9). Por ello, el sapientísimo pontífice declaró ilícito que el Estado gravara la propiedad privada con exceso de tributos e impuestos. Pues ''el derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley, sino por la naturaleza, y, por tanto, la autoridad pública no puede abolirlo, sino solamente moderar su uso y compaginarlo con el bien común'' (RN 33)» (QA 49).

A continuación, el papa insiste en que la intervención del Estado debe orientarse a hacer respetar las exigencias del interés general y no puede poner en tela de juicio la propiedad misma: «Cuando el Estado armoniza la propiedad privada con las necesidades del bien

común, no perjudica a los poseedores particulares, sino que, por el contrario, les presta un eficaz apoyo, en cuanto que de ese modo impide vigorosamente que la posesión privada de los bienes, que el providentísimo Autor de la naturaleza dispuso para sustento de la vida humana, provoque daños intolerables y se precipite en la ruina; no destruye la propiedad privada, sino que la defiende; no debilita el dominio particular, sino que lo robustece» (ibíd.).

Añade luego una importante exhortación a poner las riquezas y las elevadas ganancias al servicio del interés general, pero siempre en un contexto de «beneficencia y liberalidad»: «Tampoco quedan en absoluto al arbitrio del hombre los réditos libres, es decir, aquellos que no le son necesarios para el sostenimiento decoroso y conveniente de su vida, sino que, por el contrario, tanto la Sagrada Escritura como los santos padres de la Iglesia evidencian con un lenguaje de toda claridad que los ricos están obligados por el precepto gravísimo de practicar la limosna, la beneficencia y la liberalidad. Ahora bien, partiendo de los principios del Doctor Angélico, Nos colegimos que el empleo de grandes capitales para dar más amplias facilidades al trabajo asalariado, siempre que este trabajo se destine a la producción de bienes verdaderamente útiles, debe considerarse como la obra más digna de la virtud de la liberalidad y sumamente apropiada a las necesidades de los tiempos» (QA 50-51).

Último punto, en fin: el trabajo «que transforma la materia» y la ocupación de una cosa de nadie son «títulos de dominio». Pero es necesario precisar bien en qué sentido lo entiende el pontífice: «A nadie se le hace injuria, en efecto, cuando se ocupa una cosa que está al paso y no tiene dueño; y el trabajo que el hombre pone de su parte, y en virtud del cual la cosa recibe una nueva forma o aumenta, es lo único que adjudica esos frutos al que los trabaja» (QA 52). La adquisición mediante el trabajo sólo es aplicable al trabajo que uno hace en su propio nombre y no, al parecer, cuando se ejecuta en calidad de asalariado de un propietario.

Interrogantes en los años sesenta: ¿sigue siendo importante la propiedad?

En 1961, Juan XXIII revisó las enseñanzas sobre la propiedad. La problemática aquí era la siguiente: teniendo en cuenta los numerosos cambios registrados en los puntos de apoyo que el hombre

puede encontrar hoy día para su propia seguridad, ¿conserva la propiedad aquella importancia que tuvo en el pasado?

Juan XXIII anota los tres cambios siguientes:

a) «No son pocos actualmente —y su número va creciendo— los ciudadanos que encuentran la razón de mirar con serenidad el porvenir en el hecho de contar con la seguridad social o con otros sistemas de seguros; serenidad que en otro tiempo se fundaba en la propiedad de patrimonios, aunque fueran modestos» (MM 105).

b) «En nuestros días se aspira, más que a convertirse en propietario de bienes, a adquirir capacidades profesionales, y se confía más en los recursos que se obtienen del trabajo o los derechos fundados en el trabajo que en las rentas cuya fuente es el capital o los derechos fundados sobre el capital» (MM 106).

c) «En estos últimos decenios, la separación entre propiedad de los bienes productivos y responsabilidades directivas en los mayores organismos económicos se ha ido acentuando cada día más» (MM 104).

No hay, piensa Juan XXIII, por qué lamentarse de esta evolución. Concretamente a propósito del segundo de los cambios enumerados observa: «Eso, por otra parte, está en armonía con el carácter preeminente del trabajo como expresión inmediata de la persona, frente al capital, que es un bien de orden instrumental, por su naturaleza. Todo esto ha de ser considerado, por tanto, un paso hacia adelante en la civilización humana» (MM 107). Ello no obstante, añade, «han contribuido los indicados aspectos que presenta el mundo económico a difundir la duda sobre si hoy ha dejado de ser válido o perdido importancia un principio, del orden economicosocial, constantemente enseñado y propugnado por nuestros predecesores, o sea, el principio del derecho natural de la propiedad privada de los bienes, incluso de los productivos» (MM 108).

La respuesta es más bien categórica: «Esta duda no tiene razón de existir. El derecho de propiedad privada de los bienes, aun de los productivos, tiene valor permanente precisamente porque es un derecho natural fundado sobre la prioridad ontológica y de finalidad de los seres humanos particulares respecto a la sociedad» (MM 109). Pero ahora los argumentos principales son de un orden más pragmático que los aducidos en tiempos de León XIII. En primer lugar, sin propiedad privada no hay libertad de acción en el orden económico: «En vano se insistiría en la libre iniciativa personal en el campo económico si a dicha iniciativa no le fuese permitido disponer libremente de los medios indispensables para su afirmación» (ibíd.).

En segundo lugar, en la práctica donde no hay libertad de propiedad tampoco existen otras libertades: «La historia y la experiencia atestiguan que, en los regímenes políticos que no reconocen el derecho de propiedad privada de los bienes incluso productivos, son oprimidas y sofocadas las expresiones fundamentales de la libertad; por eso es legítimo deducir que éstas encuentran garantía y estímulo en aquel derecho» (ibíd.).

En tercer lugar, se han registrado numerosos cambios de ideas —entre muchos socialistas o socialdemócratas— sobre este punto: «Ciertos movimientos politicosociales que se proponen conciliar y hacer convivir la justicia con la libertad, y que eran hasta ayer netamente negativos respecto al derecho de propiedad privada de los bienes instrumentales, hoy, más plenamente informados sobre la realidad social, revisan la propia posición y asumen, respecto a aquel derecho, una actitud substancialmente positiva» (MM 110).

En cuarto lugar, no es el momento oportuno para desvalorizar la propiedad justamente una época en que a muchos trabajadores les resulta posible constituir un patrimonio: «En muchas comunidades políticas, las economías van aumentando rápidamente su eficiencia productiva; pero, creciendo las ganancias, exigen la justicia y la equidad, según ya se ha visto, que dentro de los límites consentidos por el bien común venga también elevada la remuneración del trabajo, lo cual permite más fácilmente a los obreros ahorrar y formarse así un patrimonio. No se comprende, por tanto, cómo pueda ser contradicho el carácter natural de un derecho que halla su origen prevalente y su perenne alimentación en la fecundidad del trabajo, que constituye un medio apropiado para la afirmación de la persona humana y el ejercicio de la responsabilidad en todos los campos, un elemento de consistencia y serenidad para la vida familiar y de pacífico y ordenado progreso en la convivencia» (MM 112).

En el Concilio

El Concilio hizo suya, en 1965, esta justificación de la propiedad privada. O, por mejor decir, «de la propiedad privada y de las demás formas de dominio privado sobre los bienes exteriores» (GS 71). En el texto conciliar se refuerzan considerablemente las observaciones de Juan XXIII sobre la capacidad profesional como nueva garantía del hombre, en paralelo con la propiedad. Y tal vez se trate

aquí también de otros derechos, sólidamente asentados en nuestros días, como el de los inquilinos o arrendatarios.

El Concilio afirma en primer término: «La propiedad, como las demás formas de dominio privado sobre los bienes exteriores, contribuye a la expresión de la persona y le ofrece ocasión de ejercer su función responsable en la sociedad y en la economía. Es por ello muy importante fomentar el acceso de todos, individuos o comunidades, a algún dominio sobre los bienes externos» (GS 71). Así pues, la propiedad y otros derechos análogos favorecen el ejercicio de la responsabilidad.

Viene luego un segundo punto: «La propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes externos aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar y deben ser considerados como ampliación de la libertad humana» (ibíd.).

En tercer lugar, «al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles» (ibíd.). Es la repetición —un tanto atenuada— de la afirmación de Juan XXIII en *Mater et magistra*.

Punto cuarto: «Las formas de este dominio o propiedad son hoy diversas y se diversifican cada día más. Todas ellas, sin embargo, continúan siendo elemento de seguridad no despreciable, aun contando con los fondos sociales, derechos y servicios procurados por la sociedad. Esto debe afirmarse no sólo de las propiedades materiales, sino también de los bienes inmateriales, como es la capacidad profesional» (ibíd.).

El destino universal de los bienes de la tierra

Junto a esta ampliación a otras formas de posesión de bienes, han ido surgiendo con el tiempo, en la enseñanza social de la Iglesia, verdaderos complementos —e incluso correcciones— muy significativos, concernientes a la afirmación de la legitimidad de la propiedad. El primero y más importante ha sido la revalorización del principio del destino universal de los bienes.

En realidad, ya hemos encontrado, bajo la pluma de León XIII y de Pío XI, el convencimiento de que Dios ha dado la tierra en común a todos los hombres. En todo caso, ambos pontífices consideraban que esta afirmación podía armonizarse sin mayor dificultad con la propiedad privada. No obstante, este mismo principio puede

entenderse también como *modificativo* o *limitativo* de dicha propiedad. Entonces las perspectivas cambian y todo lo que hemos venido diciendo en las páginas anteriores sólo tiene valor en el marco de esta nueva reflexión. De hecho, se ha registrado, bajo Pío XII, un cambio de este tipo.

En su encíclica *Sertum laetitiae*, de 1939, este pontífice habla, en efecto, de la imprescriptible exigencia de que «los bienes creados por Dios para todos los hombres estén igualmente a disposición de todos, según los principios de la justicia y de la caridad». Hay aquí una formulación nueva, incluso admitiendo que toma expresiones de santo Tomás de Aquino, expresiones que, por otra parte, no fueron acogidas en su tenor literal por León XIII en *Rerum novarum*. Pío XII vuelve sobre este tema sobre todo en su radiomensaje del 1.º de junio de 1941, con ocasión del 50.º aniversario de *Rerum novarum*. Esta vez distingue claramente «el derecho fundamental a usar los bienes materiales de la tierra» —que no se refiere al derecho de propiedad, sino a otro más alto— y «otros derechos ciertos y reconocidos sobre los bienes materiales», entre los que se incluye la propiedad privada, aunque en un puesto subordinado.

He aquí el párrafo en el que expresa esta idea: «Todo hombre, en cuanto ser vivo dotado de razón, tiene, por su misma naturaleza, el derecho fundamental a usar de los bienes materiales de la tierra, aunque se haya dejado a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos regular con mayor detalle la realización práctica de este derecho. Pero bajo ningún concepto puede suprimirse este derecho individual, ni siquiera en virtud de otros derechos ciertos y reconocidos. Dado que el orden natural procede de Dios, requiere también la propiedad privada y la libertad de comercio recíproco de los bienes mediante intercambios y donaciones, así como la función reguladora de los poderes públicos sobre estas dos instituciones. Pero todo ello está subordinado al fin natural de los bienes materiales y no puede ejercitarse independientemente del derecho primario y fundamental que concede su uso a todos, sino que más bien debe servir para hacer posible su realización de conformidad con este fin» (Pent 41, 13).

Pío XII jerarquiza aquí sin ambigüedades, poniendo por encima de cualquier otro derecho el primario y fundamental de todo hombre a usar los bienes de la tierra; vienen a continuación los regímenes de propiedad privada y, también, por lo demás, la intervención reguladora de la autoridad pública. Estas cosas nunca se habían dicho antes con tan absoluta claridad, y constituyen una conquista ya

irrenunciable para el futuro: a partir de ahora se da siempre por sobreentendido que es necesario que de una u otra manera —aunque las maneras no son indiferentes— los bienes de la tierra estén al servicio de todos los hombres, o que todos los hombres puedan usarlos (se da por supuesto: de acuerdo con sus necesidades). Pero también se entiende que la práctica está, por desgracia, en numerosas ocasiones muy alejada de estos postulados.

Observemos, por otra parte, que aunque aquí se utiliza la palabra «uso», en el fondo lo que con ella se designa es un cierto grado de «dominio» o de posesión de todos los hombres sobre todos los bienes. Lo que cuenta, en efecto, según la exposición de Pío XII, no es solamente el uso efectivo, que es un dominio precario, sino el «*poder* usar».

Siguiendo a Pío XII, Juan XXIII recordará, en *Mater et magistra*, que «los bienes de la tierra están destinados ante todo para el digno sustento de todos los seres humanos» (MM 119). El Vaticano II hablará del «destino común de los bienes» (GS 71). Puede decirse que a continuación se generaliza la expresión «destino universal de los bienes». «*Principio* superior del destino universal de los bienes», se ha vuelto a decir en fechas recientes (LC 87, 90; SRS 39).

He aquí la formulación completa que ha ofrecido el Concilio, recapitulando la tradición, tanto en el texto mismo como en las referencias de que se acompaña. Primero: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombre y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes» (GS 69).

Se evoca a continuación un cierto número de consecuencias: «El hombre, al usarlos (los bienes de la tierra) no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás. Por lo demás, el derecho a poseer una parte de bienes suficiente para sí mismos y para sus familias es un derecho que a todos corresponde. Es éste el sentir de los padres y de los doctores de la Iglesia, quienes enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no sólo con los bienes superfluos. Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para

sí. Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los padres: "Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas", según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos» (GS 69).

Se añade luego que este destino universal de los bienes puede ponerse en práctica *por diversos medios*. He aquí como concibe el Concilio algunos de ellos, en las civilizaciones tradicionales por un lado y en las sociedades industriales avanzadas por otro: «En sociedades económicamente menos desarrolladas, el destino común de los bienes está a veces en parte logrado por un conjunto de costumbres y tradiciones comunitarias que aseguran a cada miembro los bienes absolutamente necesarios. Sin embargo, elimínese el criterio de considerar como en absoluto inmutables ciertas costumbres si no responden ya a las nuevas exigencias de la época presente; pero, por otra parte, conviene no atentar imprudentemente contra costumbres honestas que, adaptadas a las circunstancias actuales, pueden resultar muy útiles. De igual manera, en las naciones de economía muy desarrollada, el conjunto de instituciones consagradas a la previsión y a la seguridad social puede contribuir, por su parte, al destino común de los bienes. Es necesario también continuar el desarrollo de los servicios familiares y sociales, principalmente de los que tienen por fin la cultura y la educación. Al organizar todas estas instituciones debe cuidarse de que los ciudadanos no vayan cayendo en una actitud de pasividad con respecto a la sociedad o de irresponsabilidad y egoísmo» (ibíd.).

Estas últimas recomendaciones no limitan el principio del destino universal en sí, sino algunos de los medios practicados para este fin o sus modalidades.

Función social de la propiedad, deberes sociales de la propiedad

Una nueva corrección al principio del derecho de propiedad: en *Rerum novarum*, de la convicción de que Dios ha dado la tierra en común a los hombres, León XIII extraía la conclusión de que, además de la función individual, la propiedad tiene una función *social*, o que implica obligaciones sociales, esto es, obligaciones respecto de

otros que no son propietarios. Dado que el uso de las cosas es común, «es un deber socorrer a los pobres con lo que sobra», un deber de caridad, según León XIII. «No son éstos deberes de justicia, salvo en los casos de necesidad extrema, sino de caridad cristiana.» «Todo el que ha recibido abundancia de bienes, sean éstos del cuerpo y externos, sean del espíritu, los ha recibido para perfeccionamiento propio y, al mismo tiempo, para que, como ministro de la Providencia divina, los emplee en beneficio de los demás» (RN 16).

Todo esto nos parece hoy muy paternalista... Aunque también hemos visto cómo todavía en 1931 Pío XI hablaba de la disposición de lo superfluo en términos de «beneficencia» y de «liberalidad» (QA 51).

No obstante, este mismo papa animaba, como también hemos podido comprobar, «a determinar la íntima naturaleza de estos *deberes* y los *límites* dentro de los cuales deben hallarse circunscritos por las necesidades de la convivencia social» (QA 48).

Años más tarde, Juan XXIII habló, con claridad meridiana, de la «función social» «inserta» en el derecho de propiedad privada. Así, pues, no todo es privado en la propiedad privada. Y esto es válido, prosigue Juan XXIII, incluso cuando los poderes públicos intervienen con mayor frecuencia en el campo social: «En nuestro tiempo, tanto el Estado como las entidades de derecho público han extendido y siguen extendiendo el campo de su presencia e iniciativa; pero no por esto ha desaparecido, como algunos erróneamente se inclinan a pensar, la razón de ser de la función social de la propiedad privada: puesto que ella brota de la naturaleza misma del derecho de propiedad. Y además, siempre hay una amplia variedad de situaciones dolorosas y de necesidades al mismo tiempo delicadas y agudas, que las formas de la acción pública no pueden alcanzar, y que, en todo caso, no están capacitadas para satisfacer: por lo cual siempre queda abierto un vasto campo para la sensibilidad humana y la caridad cristiana de los particulares. Por último, ha de observarse que, para la promoción de los valores espirituales, son a menudo más fecundas las múltiples iniciativas de personas aisladas o de grupos, que la acción de los poderes públicos» (MM 120).

Merece la pena observar que, más allá y por encima de lo que pueda imponer el Estado, se mantiene aquí la función social inherente a la propiedad privada, específicamente incluida en el orden de la «caridad». Con todo, en este contexto Juan XXIII recuerda con palabras muy vigorosas las enseñanzas del evangelio: «Nos complacemos aquí en recordar cómo en el evangelio es considerado

legítimo el derecho de propiedad privada sobre los bienes; pero, al mismo tiempo, el Maestro divino dirige frecuentemente a los ricos apremiantes llamadas a que muden en bienes espirituales sus bienes materiales, dándolos a los necesitados, bienes que el ladrón no roba, ni la polilla o el orín corroen y que ellos encontrarán aumentados en los graneros eternos del Padre celestial (cf. Mt 6,19-20). Y el señor considerará como hecha o negada a sí mismo, la caridad hecha o negada a los indigentes: "Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40)» (MM 121).

El concilio Vaticano II emplea otro vocabulario cuando habla del «*carácter* social» de la propiedad privada, carácter que tiene «por su propia naturaleza», en cuanto que es una de las instituciones que sirven para la realización del destino universal de los bienes. El carácter social de la propiedad privada tiene como fundamento, dice el Concilio, el «destino común de los bienes» (GS 71).

Se evita, pues, cuidadosamente todo contexto que remita *exclusivamente* a la caridad, a la beneficencia o a la magnificencia. Se dice, además: «Cuando esta índole social es descuidada, la propiedad muchas veces se convierte en ocasión de ambiciones y graves desórdenes, hasta el punto de que se da pretexto a los impugnadores para negar el derecho mismo» (GS 71). Parece, pues, que aquí el respeto al carácter social de la propiedad se convierte en cuestión de justicia, aunque sólo sea de justicia conmutativa.

Propiedad pública

Hay una tercera corrección a la doctrina pura y simple de la propiedad privada cuando se admite la necesidad de ciertas propiedades *públicas*. Según Pío XI: «Con razón se pretende que se reserven a la potestad pública ciertos géneros de bienes que comportan consigo una tal preponderancia que no pueden dejarse en manos de particulares sin peligro para el Estado» (QA 114).

Más tarde, Juan XXIII, en *Mater et magistra*, recordaba esta afirmación y reconocía que en estos casos «también el Estado y las otras entidades públicas pueden legítimamente poseer bienes de producción» (MM 116). Aunque el pontífice más bien pone en guardia contra el recurso excesivo a esta práctica: «En la época moderna existe la tendencia hacia una progresiva ampliación de la propiedad cuyo sujeto es el Estado u otras entidades de derecho público. Este

hecho encuentra una explicación en las funciones cada vez más vastas que el bien común exige a los poderes públicos; pero también en esta materia debe seguirse el principio de su misión subsidiaria... Por lo tanto, no deben extender su propiedad el Estado ni las otras entidades de derecho público sino cuando lo exigen motivos de manifiesta y verdadera necesidad de bien común, y no con el fin de reducir la propiedad privada, y menos aún de eliminarla» (MM 117). Y en el párrafo siguiente expresa la preocupación de que tal vez la propiedad pública acabe por convertirse en objeto de nuevos monopolios, peores aún que los monopolios privados, precisamente porque cuentan con el apoyo de los poderes públicos: «Ni ha de olvidarse que las iniciativas de naturaleza económica del Estado y de otras entidades de derecho público deben confiarse a personas que, a una sólida competencia específica, junten una honradez ejemplar y un vivo sentido de responsabilidad para con el país. Y, además, sus actuaciones deben estar sujetas a un cuidadoso y constante control, incluso para evitar que en el seno de la propia organización del Estado se formen centros de poder económico, con daño de su misma razón de ser, que es el bien de la comunidad» (MM 118).

Todo esto fue finalmente reasumido por el Concilio, con un tono aún más positivo que el de Juan XXIII, en *Gaudium et spes*: «El derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes. La afectación de bienes a la propiedad pública sólo puede ser hecha por la autoridad competente de acuerdo con las exigencias del bien común y dentro de los límites de este último, supuesta su compensación adecuada. A la autoridad pública toca, además, impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común» (GS 71).

Los poderes públicos pueden también, según el Concilio, verse en el caso de tener que intervenir en la propiedad privada mediante expropiaciones, no, desde luego, para transferirla al dominio público, sino para su redistribución. Así ocurre, sobre todo, cuando se producen reformas agrarias, necesarias en ciertas regiones del tercer mundo. A este propósito, el Concilio dice: «En numerosas regiones económicamente menos desarrolladas existen posesiones rurales extensas y aun extensísimas mediocremente cultivadas o reservadas sin cultivo para especular con ellas, mientras la mayor parte de la población carece de tierras o posee sólo parcelas irrisorias y el desarrollo de la producción agrícola presenta caracteres de urgencia. No raras veces los braceros o los arrendatarios de alguna parte de esas posesiones reciben un salario o beneficio indigno del hombre, care-

cen de alojamiento decente y son explotados por los intermediarios. Viven en la más total inseguridad y en tal situación de inferioridad personal que apenas tienen ocasión de actuar libre y responsablemente, de promover su nivel de vida y de participar en la vida social y política. Son, pues, necesarias las reformas que tengan por fin, según los casos, el incremento de las remuneraciones, la mejora de las condiciones laborales, el aumento de la seguridad en el empleo, el estímulo para la iniciativa en el trabajo; más todavía, el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer. En este caso deben asegurárseles los elementos y servicios indispensables, en particular los medios de educación y las posibilidades que ofrece una justa ordenación de tipo cooperativo. Siempre que el bien común exija una expropiación, debe valorarse la indemnización según equidad, teniendo en cuenta todo el conjunto de las circunstancias» (GS 71).

Un poco más tarde, en *Populorum progressio*, Pablo VI afirmaba, sobre esa materia: «El bien común exige algunas veces la expropiación si, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva» (PP 24). Se trata, pues, de un punto doctrinal bien establecido, aunque no universalmente reconocido y, por lo demás, tampoco siempre de fácil aplicación.

A favor de la difusión del ejercicio del derecho de propiedad

Hay un cuarto complemento a la doctrina de la propiedad privada en la siguiente precisión. Al afirmar el valor de la propiedad privada, la Iglesia no sólo no consagra ya por ello su actual distribución, sino que más bien recomienda reformas que permitan que, en la medida de lo posible, todos los hombres tengan acceso a la propiedad, incluida la de los medios de producción, dado que dicha propiedad confiere seguridad e independencia.

Ha sido sin duda Pío XII quien más ha avanzado por este camino. Así, en su radiomensaje del 1.º de septiembre de 1944, declaraba explícitamente: «Al defender el principio de la propiedad privada, la Iglesia persigue un alto objetivo, a la vez moral y social. No es que pretenda mantener pura y simplemente la situación actual de las cosas, como si viera en ella la expresión de la voluntad divina, ni

se trata de proteger por principio al rico y al plutócrata frente al pobre y el proletario... La Iglesia intenta sobre todo actuar de tal modo que la institución de la propiedad privada sea lo que debe ser según los planes de la sabiduría divina y tal como lo quiere la naturaleza» (DC [1944], nueva serie, nº 7, p.3).

Dos años antes, en su mensaje de Navidad de 1942, Pío XII había ya explicado: «La dignidad de la persona humana exige normalmente, como fundamento natural de la vida, el derecho al uso de los bienes de la tierra; a este derecho corresponde la obligación fundamental de conceder a todos, y en la mayor medida posible, una propiedad privada» (DC [1944], nueva serie, nº 5, p.1). El pontífice recomendaba, pues, la implantación de «un orden social que haga posible y asegure una propiedad privada, por modesta que sea, a todas las clases del pueblo» (ibíd., p.2).

Tanto más debe propugnarse y realizarse —proseguía, en 1961, Juan XXIII— la difusión de la propiedad en un tiempo como el nuestro, en el cual, según ya se indicó, los sistemas económicos de un número creciente de comunidades políticas están en camino de rápido desarrollo; por lo cual, si se utilizan recursos técnicos de comprobada eficacia, no resulta difícil promover iniciativas y llevar adelante una política economicosocial que aliente y facilite una más amplia difusión de la propiedad privada de bienes de consumo duraderos de la casa, del terreno, de los enseres propios de la empresa artesana y agrícola-familiar, de acciones en las sociedades grandes y medianas, como ya se está practicando ventajosamente en algunas comunidades políticas económicamente desarrolladas y socialmente avanzadas» (MM 115). Esta propuesta, tal vez excesivamente modesta, apenas poseía capacidad de convicción. Reapareció, no obstante, en el Concilio, bajo una formulación más genérica. Así, *Gaudium et spes* declaraba: «Es muy importante fomentar el acceso de todos, individuos o comunidades, a algún dominio sobre los bienes externos» (GS 71). Y ello en razón de la independencia que este dominio confiere.

Se trata, pues, de una posición adquirida... Pero sigue en pie la dificultad ya señalada por Juan XXIII: en las grandes empresas, la propiedad apenas confiere poder, ya que éste queda en manos de grupos dirigentes que gozan de muy amplia autonomía respecto de los propietarios... Con todo, la difusión de la propiedad, de la especie que sea, no deja de contribuir, pensaba este pontífice, a la seguridad y a la autonomía y, en su opinión, así lo confirmaba la experiencia.

El pensamiento de Juan Pablo II

En nuestros días, y a pesar de las dudas de muchos, Juan Pablo II no ha descuidado ni silenciado el tema de la propiedad. En su encíclica *Laborem exercens*, aunque fudamentalmente dedicada al trabajo, ha trazado un balance preciso y meditado de toda la temática sobre la propiedad. Analizaremos aquí con atención este balance.

La Iglesia rechaza, según Juan Pablo II, la concepción de la propiedad del capitalismo liberal, en el sentido de que «jamás ha sostenido que la propiedad sea un derecho absoluto e intocable». Ha entendido siempre esta propiedad en el contexto más amplio del derecho común de todos a utilizar los bienes de la creación entera: «El derecho a la propiedad privada está subordinada al del uso común y el destino universal de los bienes» (LE 14, pasaje al que pertenecen también las citas siguientes).

En segundo lugar, a los ojos de la Iglesia, «la propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que ella sirva al trabajo. Esto se aplica de modo especial a la propiedad de los medios de producción. El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma del ''capital'' al ''trabajo'', y más aún de realizar la explotación del trabajo, es contrario a la naturaleza misma de estos medios y de su posesión». Tienen una relación intrínseca al trabajo.

Tendremos ocasión de volver sobre el problema del capital y su relación con el trabajo. Pero subrayemos ya desde ahora esta afirmación de Juan Pablo II, que señala con luz clara la dependencia o la subordinación de la propiedad de los medios de producción: «(Los medios de producción) no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser ni siquiera poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que sirvan al trabajo; consiguientemente, que, sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común.» La noción de la función social de la propiedad privada es llevada aquí hasta sus últimas consecuencias en el caso de los medios de producción, superando la idea del deber de magnificencia de quien tiene grandes ingresos, ya que aquí aparece, al menos respecto de ciertos bienes, una vinculación estricta a una finalidad social, sea quien fuere el propietario. Una «hipoteca» social grava la propiedad, ha dicho en otro lugar Juan Pablo II (SRS 42).

En su concepción de la propiedad, insiste este pontífice, la enseñanza de la Iglesia ha intentado siempre asegurar «la primacía del trabajo» y, por ende, «la subjetividad del hombre en la vida social y especialmente en la estructura dinámica de todo el proceso económico». «Desde esta perspectiva —prosigue— sigue siendo inaceptable la postura del capitalismo "rígido", que defiende el derecho exclusivo de la propiedad privada de los medios de producción como un "dogma" intocable de la vida económica» (LE 14).

En síntesis, no hay nunca un derecho exclusivo de la propiedad privada en lo concerniente a los medios de producción. Hay siempre, por el contrario, un derecho del trabajador actual que concurre con los derechos del propietario. «Si es cierto que el capital... constituye el producto del trabajo de generaciones, entonces no es menos verdad que ese capital se crea incesantemente gracias al trabajo llevado a cabo con la ayuda de ese mismo conjunto de medios de producción, que aparece como un gran lugar de trabajo en el que, día a día, pone su empeño la presente generación de trabajadores.» De todos los trabajadores, sin duda, porque lo dicho es válido tanto respecto del trabajo manual como del intelectual; este último incluye también el trabajo de planificación y de dirección. No es el propietario el único que tiene algo que decir, ya que hoy día los medios de producción no son nada, *hic et nunc*, sin la fuerza del trabajo que los usa.

De lo dicho deduce Juan Pablo II la necesidad de intentar aplicar las ideas ya recomendadas por la Iglesia en el mundo de la empresa —volveremos sobre ello— en lo relativo a la «participación de los trabajadores en la gestión y/o los beneficios,... el accionariado obrero, etc.». Pero es más necesario aún reconocer al *trabajo mismo* un derecho específico, con independencia de las otras fórmulas. «El reconocimiento de la posición justa del trabajo y del trabajador en el proceso de producción» implica y «exige por sí mismo diversas adaptaciones también en el ámbito del derecho de propiedad sobre los medios de producción». En resumen, supone una limitación de este derecho, dado que no es exclusivo y absoluto, como afirmaba el «capitalismo rígido».

Por otra parte, la Iglesia admite, según Juan Pablo II, para algunos «medios de producción», una «socialización bajo condiciones convenientes», «reconociendo la justa posición del trabajo humano y el común acceso a los bienes destinados al hombre». Y ello en función, sobre todo, del peligro de monopolio que impide que todos los hombres puedan adquirir determinados bienes en condi-

ciones aceptables. No obstante, añade el papa, la Iglesia rechaza «la abolición a priori de la propiedad privada de los medios de producción» que caracteriza a ciertas reformas. Rechaza también la falsa socialización mediante las nacionalizaciones, incluso cuando no son generalizadas.

Juan Pablo II precisa y moderniza aquí las reservas de la Iglesia respecto del principio socialista tradicional de abolición de la propiedad privada. «Hay que tener presente que la simple substracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea de propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, disponen de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local. Este grupo dirigente y responsable puede cumplir su cometido de manera satisfactoria desde el punto de vista de la primacía del trabajo; pero puede cumplirlo mal, reivindicando para sí al mismo tiempo *el monopolio de la administración y disposición* de los medios de producción, y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales de los hombres. Así, pues, el mero paso de los medios de producción a propiedad del Estado, dentro del sistema colectivista, no equivale ciertamente a la ''socialización'' de esta propiedad. Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo «copropietario» de esa especie de gran taller del trabajo en el que se compromete con todos» (LE 14).

Se diría, pues, que Juan Pablo II no excluye de raíz la posibilidad de una socialización satisfactoria. Y así, esboza en los siguientes términos lo que una tal socialización podría implicar: «Un camino para conseguir esa meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas; es decir, que los miembros respectivos sean

considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades» (LE 14).

Conclusión

Es la última palabra, por el momento. Lo que debe destacarse sobre todo en la reflexión de Juan Pablo II es que, frente a las cosas de la naturaleza, ha de afirmarse, respetarse, promoverse la «subjetividad» del hombre. Esto puede hacerse de varias maneras, y no todas ellas se identifican con la propiedad personal. Uno de los caminos podría ser una socialización participativa, tal como el propio pontífice la evoca. Otra, tal vez de hecho muy parecida, es que en toda empresa en la que los asalariados trabajen con instrumentos que son propiedad de otro, tengan éstos un verdadero derecho de participación con el título de su trabajo, que no es título menor que el de la propiedad.

Por lo que hace a la propiedad personal, es preciso insistir en que la Iglesia no afirma tanto el derecho *de* propiedad —un derecho intangible de las propiedades tal como existen hoy día— cuanto más bien el derecho del hombre *a* la propiedad. Derecho a adquirir la propiedad para realizar su condición de *sujeto* —de persona— frente a las cosas.

La Iglesia supone, pues, que las instituciones de la propiedad son bastante flexibles como para que la posesión de los bienes no se concentre definitivamente en unas pocas manos, sino que circule en grado suficiente. Esto depende en buena parte de la legislación sobre sucesiones y de las leyes sobre impuestos. Respecto de estos últimos, la Iglesia entiende que no deben ser excesivos, so pena de vaciar de contenido la propiedad. La legislación fiscal debe, por tanto, facilitar la circulación de bienes.

Por otra parte, ya hemos dicho, al comienzo, que la propiedad es una relación *estable* con las cosas. Es, en efecto, necesario que tenga suficiente estabilidad para que pueda hablarse de propiedad. Pero tampoco debe ser rígida e inamovible si se quiere respetar el derecho de todos los hombres a la propiedad.

El problema de la circulación de propiedades cobrará de hecho creciente importancia en un mundo en el que ya no hay bienes vacantes, que todos tienen propietario: si el hombre, si todos los hombres, tienen derecho a la propiedad, si la propiedad es importante para ellos, va a ser necesario que se produzcan en el futuro grandes modificaciones en las instituciones de la propiedad hoy vigentes.

Para concluir, hay que hablar de nuevo de la regla suprema del destino universal de los bienes. Las instituciones de la propiedad tienen importancia para la realización de este destino. Pero, fueran cuales fueren, estas instituciones deben ceder siempre frente a las necesidades urgentes de los hombres. Hay aquí una ley de estricta *justicia* que solemos reducir con excesiva facilidad y con demasiada frecuencia, en situaciones como el azote del hambre, por ejemplo, o ante gentes sin hogar, o niños sin alimentos suficientes, al papel de la simple y libre generosidad.

Esta doctrina de la Iglesia dista mucho, en su conjunto, de ser conservadora, a condición de que acertemos a comprenderla exactamente y no la desvirtuemos, convirtiéndola en una defensa de los actuales propietarios.

Capítulo 6

EL TRABAJO

La propiedad tiene, pues, valor en cuanto que es expresión de la relación del hombre, ser espiritual y libre, con la naturaleza exterior, aunque los hombres se encuentran también vinculados a la naturaleza por la necesidad, que marca más aún su dependencia respecto de aquélla. El trabajo es *mediador* en la relación del hombre con la naturaleza destinada a satisfacer sus necesidades. El hombre, en efecto, no puede contentarse durante mucho tiempo con la recolección, la caza y la pesca. Por otra parte, estas mismas actividades se convierten en trabajo desde el momento que requieren la aplicación y el consumo de energía.

¿Qué es el trabajo y cuál es su puesto en la economía? Son preguntas vitales. De la respuesta que se dé dependen muchos de los rasgos de nuestra existencia.

¿Una visión pesimista?

La primera lección del cristianismo sobre el trabajo puede parecer pesimista. ¿No debe verse en él, según la Biblia, más que un *castigo* impuesto al hombre como consecuencia del pecado original? ¿Es el trabajo ante todo *maldición*, de cuyo origen nos informa el Génesis? Según cuenta este libro sagrado, Dios expulsó al hombre del paraíso terrenal y le condenó a penosos trabajos. Así, pues, el cristianismo, que, como hemos visto, ha llegado a aceptar la propiedad como un valor positivo, como campo de expresión de la libertad del hombre, tendría una concepción mucho menos positiva respecto del trabajo...

La verdad es que nunca ha faltado este aspecto en el enfoque cristiano. He aquí algunos ejemplos de tiempos recientes. En primer lugar, el de Pío XI que, el 18 de septiembre de 1938, afirmaba ante un grupo de obreros que «el trabajo... apareció en el mundo bajo el signo del pecado»[1]. «Cosa —añadía— que se olvida con demasiada frecuencia.» Evocaba a continuación una necesidad de vida sobrenatural o de vida interior tanto mayor entre los obreros cuanto que «les faltan casi todos los goces exteriores»[2].

Pío XII, por su parte, decía a los trabajadores italianos, el 13 de junio de 1943 —en un momento sumamente crítico, preciso es reconocerlo—: «Vuestra presencia... nos sugiere... el pensamiento de que, después de la caída, Dios impuso el trabajo al primer hombre para que se ganara el pan de la tierra con el sudor de su frente»[3]. Y proseguía: «Habéis venido a Nos como al padre que desea conversar con sus hijos tanto más cuanto más dura y más continua es su pena cotidiana, más difícil es su vida y más henchida de molestias y de angustias. Habéis venido a Nos como al vicario de Cristo que experimenta en sí, perpetuado por la inefable participación del poder divino, este sentimiento de ternura y de compasión por el pueblo que un día movió a nuestro Redentor a decir: *Misereor super turbam*, siento piedad por este pueblo»[4].

En el más reciente documento de la Iglesia sobre el trabajo, la encíclica *Laborem exercens* de Juan Pablo II, figuran también afirmaciones teológicas sobre la pena del trabajo: «Todo trabajo —tanto manual como intelectual— está unido inevitablemente a la fatiga. El libro del Génesis lo expresa de manera verdaderamente penetrante, contraponiendo a aquella originaria bendición del trabajo, contenido en el misterio mismo de la creación, y unida a la elevación del hombre como imagen de Dios, la maldición que el pecado ha llevado consigo: ''Por ti será maldita la tierra. Con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida'' (Gén 3,17). Este dolor unido al trabajo señala el camino de la vida humana sobre la tierra y constituye el anuncio de la muerte: ''Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra; pues de ella has sido tomado...'' (Gén 3,19). Casi como un eco de estas palabras, se expresa el autor de uno de los libros sapienciales: ''Entonces miré todo

1. *Actes de S.S. Pie XI,* Bonne Presse, XVII, 156.
2. *Actes de S.S. Pie XI,* Bonne Presse, XVII, 160.
3. *Actes de S.S. Pie XI,* Bonne Presse, V, 80.
4. Ibíd.

cuanto habían hecho mis manos y todos los afanes que al hacerlo tuve...'' (Ecl 2,11)» (LE 27). «No hay —añade Juan Pablo II— ni un solo hombre sobre la tierra que no pueda hacer suyas estas palabras.»

En realidad, la Iglesia no puede renunciar a este lenguaje sin renunciar a sus Escrituras. Pero no debe olvidarse que el evangelio dice más cosas respecto de la pena misma: «El sudor y la fatiga que el trabajo necesariamente lleva en la condición actual de la humanidad, ofrecen al cristiano y a cada hombre, que ha sido llamado a seguir a Cristo, la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar. Esta obra de salvación se ha realizado a través del sufrimiento y de la muerte de cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad» (ibíd.). Aflora en estas palabras una perspectiva completamente diferente, aunque la atención siga centrada en la pena y la fatiga.

En conjunto, una visión más bien positiva

Hay que volver aquí, ya sin más tardanza, sobre otra expresión, que acabamos de leer, bajo la pluma de Juan Pablo II: «Bendición original del trabajo contenida en el misterio de la creación y vinculada a la elevación del hombre como imagen de Dios.»

El papa León XIII decía en 1891: «Por lo que hace al trabajo corporal, aun en el mismo estado de inocencia, jamás el hombre hubiera permanecido totalmente inactivo; mas lo que entonces hubiera deseado libremente la voluntad para deleite del espíritu, tuvo que soportarlo después necesariamente, y no sin molestias, para expiación de su pecado» (RN 13). Es inevitable preguntarse: este sentido original del trabajo, tan positivo, ¿no ha sido restaurado mediante la salvación concedida por Dios en Jesucristo?

Pío XI respondía, en 1938: «Bajo el aspecto cristiano, el trabajo es una reparación, pero tiene su nobleza, porque nos acerca a Dios creador de todas las cosas. Nadie debe sentirse humillado por su trabajo, porque todo trabajador, por su obra, procura el bien de toda la humanidad... El trabajo es útil a todos y responde maravillosamente a la actividad de la misma naturaleza»[5].

5. A los sacerdotes italianos, 14 de octubre de 1938, *Actes de S.S. Pie XI*, Bonne Presse, XVII, 172.

Este mismo pontífice afirmaba, en *Quadragesimo anno*, a propósito del trabajo físico: «El trabajo corporal que la divina Providencia había establecido que se ejerciera incluso después del pecado original para bien juntamente del cuerpo y del alma» (QA 135). Pío XII, a su vez, afirmó en un discurso a los agricultores, el 15 de noviembre de 1946: «El pecado hizo penoso el trabajo de la tierra, pero no fue el pecado quien lo introdujo en el mundo. Ya antes de la caída, Dios había dado la tierra al hombre para que la cultivara, como la ocupación más bella y honrosa en el orden natural... A pesar de todas las dificultades, el trabajador del campo representa aún el orden natural querido por Dios, a saber, que el hombre debe con su trabajo dominar las cosas materiales, y no las cosas naturales al hombre» (DC [1946] 1443-1446).

En este mismo sentido, monseñor Montini escribía, en nombre de Pío XII, a la Semana social de Canadá, en 1949: «Lejos de ser para el hombre una humillación y una degradación, como juzgaba la sociedad pagana con la esclavitud, *el trabajo es, por el contrario, uno de sus más indiscutibles títulos de nobleza*. Se olvida con frecuencia que incluso en el paraíso terrenal el trabajo era un honor. Se llevaba a cabo, sin duda, con facilidad y alegría. Sólo después de la prevaricación de Adán la tierra, a su vez, se rebeló contra el hombre y no puede ser dominada sino al precio de un trabajo tenaz. Pero, ¿no se percibe ya aquí el designio misericordioso del Creador? La humanidad caída encontrará aquí uno de los principales elementos de su rehabilitación, de su redención. De igual modo, Jesucristo vendrá a devolver al trabajo toda su dignidad y toda su virtud, hasta llegar a aquella "íntima satisfacción que sólo proporciona el trabajo ennoblecido y querido por Dios" (mensaje de Navidad, 1943). ¿No se gloriaba el apóstol de su trabajo manual: *"ministraverunt manus istae"*? Y, en fin, la historia entera de la Iglesia y del papado, ¿no es una defensa incansable y una demostración del carácter sagrado del trabajo, una condena de todas las formas antiguas y modernas de esclavitud?»

El trabajo, expresión de la persona humana

Uno de los rasgos fundamentales de la enseñanza de la Iglesia sobre el trabajo es la afirmación de su carácter *personal, espiritual*. La idea estaba ya presente en la siguiente sentencia de Pío XI: «¿Qué es trabajar, sino aplicar y ejercitar las energías espirituales

y corporales a los bienes de la naturaleza o servirse de éstos como de instrumentos apropiados?» (QA 53). A continuación irán apareciendo fórmulas más precisas. En 1952, escribía monseñor Montini, muy expresamente en nombre de Pío XII, a la Semana social de España: el trabajo es «una expresión de la persona humana» y participa, por tanto, de su dignidad (DC [1952] 681).

El mismo Pío XII afirmó, en su mensaje de Navidad de 1942: «Todo trabajo, en cuanto medio indispensable de posesión del mundo, querido por Dios para su gloria, tiene una dignidad inalienable y, al mismo tiempo, una estrecha vinculación con el perfeccionamiento de la persona»[6]. En esta misma línea, el concilio Vaticano II declaraba: «El trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su voluntad» (GS 67).

En *Populorum progressio*, Pablo VI declaraba más tarde: «Aunque a veces puede llegarse a una mística exagerada del trabajo, no es menos cierto, sin embargo, que el trabajo ha sido querido y bendecido por Dios. Creado a imagen suya, «el hombre debe cooperar con el Creador en la perfección de la creación y marcar, a su vez, la tierra con el carácter espiritual que él mismo ha recibido» (carta a la Semana social de Lyón, 1965). Dios, que ha dotado al hombre de inteligencia, le ha dado también el modo de acabar de alguna manera su obra; ya sea artista o artesano, patrono, obrero o campesino, todo trabajador es un creador. Aplicándose a una materia que se le resiste, el trabajador le imprime un sello, mientras que él adquiere tenacidad, ingenio y espíritu de invención. Más aún, viviendo en común, participando de una misma esperanza, de un sufrimiento, de una ambición y de una alegría, el trabajo une las voluntades, aproxima los espíritus y funde los corazones; al realizarlo, los hombres descubren que son hermanos» (PP 27). Pablo VI aludía aquí a M.D. Chenu, en *Pour une théologie du travail*, Seuil, París 1955.

«El trabajo de los hombres —añadía un poco más tarde— mucho más para el cristiano, tiene la misión de colaborar en la creación del mundo sobrenatural, no terminado hasta que lleguemos todos juntos a constituir aquel hombre perfecto de que habla san Pablo, "que realiza la plenitud de Cristo" (Ef 4,13)» (PP 28).

6. *Actes de S.S. Pie XI*, Bonne Presse, V, 317.

En el trabajo actúa la persona como sujeto

Finalmente, Juan Pablo II ha desarrollado aún más estas fórmulas en su encíclica sobre el trabajo *Laborem exercens* y las ha enriquecido con una presentación filosófica que tiene en cuenta los puntos de vista de los grandes pensadores clásicos sobre este tema, como por ejemplo Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel y Marx.

El papa comienza con una referencia a la sentencia bíblica: «Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla» (Gén 1,28). «Aunque estas palabras no se refieran directa y explícitamente al trabajo, indirectamente ya lo indican sin duda alguna como una actividad a desarrollar en el mundo. Más aún, el hombre es la imagen de Dios, entre otros motivos, por el mandato recibido de su Creador de someter y dominar la tierra. En la realización de este mandato, el hombre, todo ser humano, refleja la acción misma del Creador del universo» (LE 4).

El pontífice añade a continuación esta explicación: «El trabajo, entendido como una actividad "transitiva", es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigida hacia un objeto externo, supone un dominio específico del hombre sobre la "tierra" y a la vez confirma y desarrolla este dominio. Está claro que con el término "tierra" del que habla el texto bíblico, se debe entender ante todo la parte del universo visible en el que habita el hombre; por extensión, sin embargo, se puede entender todo el mundo visible, dado que se encuentra en el radio de influencia del hombre y de su búsqueda por satisfacer las propias necesidades. La expresión "someter la tierra" tiene un amplio alcance. Indica todos los recursos que la tierra (e indirectamente el mundo visible) encierra en sí y que, mediante la actividad consciente del hombre, pueden ser descubiertos y oportunamente usados» (LE 4). Toda esta obra, la agricultura, la industria, incluida la de los servicios, la investigación, ya sea pura o aplicada, todo ello es trabajo «en el sentido objetivo del término» (LE 5). La técnica desempeña aquí un papel de creciente importancia (ibíd.).

Pero el punto más importante para Juan Pablo II es el aspecto *subjetivo* del trabajo, o, por mejor decir, el hecho de que el trabajo tiene un aspecto subjetivo, es actividad de un sujeto que es el hombre. «Ese dominio del que habla el texto bíblico que estamos analizando se refiere no sólo a la dimensión objetiva del trabajo, sino que nos introduce contemporáneamente en la comprensión de su dimensión subjetiva. El trabajo entendido como proceso mediante el

cual el hombre y el género humano someten la tierra, corresponde a este concepto fundamental de la Biblia sólo cuando al mismo tiempo, en todo este proceso, el hombre se manifiesta y confirma *como el que "domina"*. Este dominio se refiere en cierto sentido a la dimensión subjetiva más que a la objetividad: esta dimensión condiciona *la misma esencia ética* del trabajo. En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide por sí mismo» (LE 6).

El papa afirma también: «El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque como "imagen de Dios" es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo» (ibíd.). Y dado que es una persona, el hombre realiza esta actividad que no se llama simple movimiento, sino precisamente trabajo, por ejemplo: «Trabaja como persona, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona que tiene en virtud de su misma humanidad» (ibíd.).

En otro pasaje, Juan Pablo II se aproxima más aún a las fómulas de la filosofía clásica sobre el trabajo: «El trabajo es un bien del hombre —es un bien de su humanidad— porque mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en cierto sentido "se hace más hombre"» (LE 9). Hay aquí, en efecto, una razón nueva para velar por el trabajo y evitar «que, en el trabajo, mediante el cual la materia es ennoblecida por el hombre, el hombre mismo no sufra mengua en su propia dignidad» (ibíd.). Esta última sentencia recuerda la dolorosa queja de Pío XI en 1931: «De las fábricas sale ennoblecida la materia inerte, pero los hombres se corrompen y envilecen» (QA 135).

Si la subjetividad —o el sujeto— cuenta en el trabajo, no hay ya auténtica separación entre las diversas formas del trabajo, sea corporal o intelectual: «El fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva, sino en su dimensión subjetiva» (LE 6). Así lo confirma el mensaje evangélico «y sobre todo el hecho de que

aquel, que siendo Dios se hizo semejante a nosotros en todo, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al trabajo manual junto al banco del carpintero» (ibíd.).

De la calidad «subjetiva» del trabajo se extrae una segunda consecuencia, condensada en la siguiente afirmación: «Es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo; pero, ante todo, el trabajo está "en función del hombre" y no el hombre "en función del trabajo". Con esta conclusión se llega justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo. Dado este modo de entender, y suponiendo que algunos trabajos realizados por los hombres pueden tener un valor objetivo más o menos grande, sin embargo queremos poner en evidencia que cada uno de ellos se mide sobre todo con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, del hombre que lo realiza. A su vez, independientemente del trabajo que cada hombre realiza, y suponiendo que ello constituya una finalidad —a veces muy exigente— de su obrar, esta finalidad no posee por sí misma un significado definitivo. De hecho, en fin de cuentas, *la finalidad del trabajo*, de cualquier trabajo realizado por el hombre —aunque fuera el trabajo "más corriente", más monótono en la escala del modo común de valorar, e incluso el que más margina— permanece siempre el hombre mismo» (LE 6).

Tercera consecuencia, en fin: la imposibilidad de tratar el trabajo como una mercancía, saliendo al paso de diversas «corrientes de pensamiento materialista y economicista». «Para ciertos fautores de tales ideas, el trabajo se entendía y se trataba como una especie de "mercancía", que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario, que es a la vez poseedor del capital, o sea, del conjunto de instrumentos de trabajo y de los medios que hacen posible la producción. Este modo de entender el trabajo se difundió, de modo particular, en la primera mitad del siglo XIX. A continuación, las formulaciones explícitas de este tipo casi han ido desapareciendo, cediendo a un modo más humano de pensar y valorar el trabajo. La interacción entre el hombre del trabajo y el conjunto de los instrumentos y los medios de producción ha dado lugar al desarrollo de diversas formas de capitalismo —paralelamente a diversas formas de colectivismo— en las que se han insertado otros elementos socioeconómicos como consecuencia de nuevas circunstancias concretas, de la acción de las asociaciones de los trabajadores y de los poderes públicos, así como de la entrada en acción de grandes empresas transnacionales. A pesar de todo, el *peli-*

gro de considerar el trabajo como una "mercancía sui géneris", o como una anónima "fuerza" necesaria para la producción (se habla incluso de "fuerza-trabajo"), *existe siempre*, especialmente cuando toda la visual de la problemática económica esté caracterizada por las premisas del economismo materialista... En todos los casos de este género, en cada situación social de este tipo se da una confusión, e incluso una inversión del orden establecido desde el comienzo con las palabras del libro del Génesis: *el hombre es considerado como un instrumento de producción*, mientras él —él solo, independientemente del trabajo que realiza— debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador» (LE 7).

El deber del trabajo, el derecho al trabajo

El trabajo no sólo es personal sino también, por así decirlo, expresión *necesaria* de la persona. De donde se derivan el deber de trabajar y, correlativamente, el derecho al trabajo.

«El trabajo es necesario —decía Pío XII en su radiomensaje del 1.º de junio de 1941— porque sin él no se pueden conseguir las cosas indispensables para la vida, cuya conservación es un deber natural grave del individuo» (Pent 41, 19). Por lo demás, no puede concebirse sin el trabajo, que es un acto de la persona sobre la naturaleza, a aquel que es persona y, a la vez, ser de la naturaleza. Esta afirmación tiene estrecha relación con otro rasgo ya subrayado, como hemos visto, por Juan Pablo II: por el trabajo, el hombre se realiza a sí mismo, se convierte en hombre, en más hombre. Y dado que existe este deber y esta necesidad de trabajar para la constitución de la persona, existe también, decía Pío XII en el citado mensaje, un «derecho natural de cada individuo a hacer del trabajo el medio de proveer a su vida y a la de sus hijos» (Pent 41, 19).

En 1942, Pío XII enumeraba expresamente el derecho al trabajo entre los derechos fundamentales de la persona: «Derecho al trabajo, precisaba, como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar»[7]. Este «derecho al trabajo» reaparece poco después, como ya hemos visto, en la lista de derechos del hombre redactada por Juan XXIII (PT 18; cf. también GS 67).

Pío XII se apresuraba a añadir que todo esto no significa que sea siempre el Estado la primera instancia que debe asegurar este

7. *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, V, 315 (mensaje de Navidad).

derecho. «Observad —decía— que este deber y el correspondiente derecho al trabajo ha sido impuesto y acordado por la naturaleza en primer lugar al individuo y no a la sociedad, como si el hombre no fuera más que un simple servidor o funcionario de la comunidad. De donde se sigue que el deber y el derecho de organizar el trabajo del pueblo corresponde, ante todo, a quienes están inmediatamente interesados: empleadores y empleados. Si éstos no cumplen su función, o no pueden cumplirla a consecuencia de circunstancias extraordinarias, entonces cae dentro de las atribuciones del Estado intervenir en este campo de la división y la distribución del trabajo, bajo la forma y en la medida que pide el bien común rectamente entendido» (Pent 41, 20).

El Concilio añade, con un tono más positivo: «Es deber de la sociedad ayudar, según sus propias circunstancias, a los ciudadanos para que puedan encontrar la oportunidad de un trabajo suficiente» (GS 67). La realidad del desempleo reclama, según los responsables de la Iglesia, un esfuerzo muy intenso de la sociedad para combatirlo.

Aunque Pío XII puso en guardia contra la primacía *exagerada* concedida por las políticas económicas al pleno empleo de la mano de obra[8], no por eso dejaba de considerar al desempleo como un «azote». Hablando a los obreros italianos, el 1.º de mayo de 1953, les decía: «Son demasiado numerosos los alcanzados por el azote del paro y son también muchos los que, a pesar de un empleo momentáneo, padecen la constante aprensión del desempleo. Y no se puede olvidar —y hay tantos, especialmente entre los "jornaleros"— a quienes sufren una situación de semiempleo, que, como consecuencia del número limitado o de la reducción de las horas de trabajo, no aseguran al obrero un salario suficiente para la satisfacción de sus necesidades fundamentales y las de su familia. Reconocemos de buen grado las múltiples medidas tomadas en estos últimos tiempos en beneficio de los obreros, pero ¡cuánto queda todavía por hacer!» (DC [1953] 579).

El pontífice hacía aquí votos para que se encontraran soluciones en el marco de una unión económica europea. «Esta unión —decía— es la única manera de permitir a los pueblos en los que abundan las familias numerosas, como Italia, aportar a la economía europea la importante contribución de su abundante mano de obra y su potencial de consumo» (DC [1953] 580). Se expresaba aquí la

8. Cf. el mensaje de Navidad, 1952 (DC [1953] 7).

preocupación que sentía ante el espectáculo de tantos conciudadanos suyos mal empleados.

Juan Pablo II y el empleo

El problema del paro y del empleo ha adquirido un carácter apremiante en tiempos de Juan Pablo II. También este pontífice comienza hablando del deber y la obligación de trabajar: «El trabajo es una *obligación*, es decir, un *deber del hombre* y esto *en el múltiple sentido de la palabra*. El hombre debe trabajar bien sea por el hecho de que el Creador lo ha ordenado, bien sea por el hecho de su propia humanidad, cuyo mantenimiento y desarrollo exigen el trabajo. El hombre debe trabajar por respeto al prójimo, especialmente por respeto a la propia familia, pero también a la sociedad a la que pertenece, a la nación de la que es hijo o hija, a la entera familia humana de la que es miembro, ya que es heredero del trabajo de generaciones y al mismo tiempo coartífice del futuro de aquellos que vendrán después de él con el sucederse de la historia. Todo esto constituye la obligación moral del trabajo, entendido en su más amplia acepción. Cuando haya que considerar los derechos morales de todo hombre respecto al trabajo, correspondientes a esta obligación, habrá que tener siempre presente el entero y amplio radio de referencias en que se manifiesta el trabajo de cada sujeto trabajador» (LE 16). A través de esta reflexión, Juan Pablo II vuelve inmediatamente sobre el problema del empleo. A este propósito, distingue entre lo que puede esperarse del «empleador indirecto» y del «empleador directo». Por «empleador indirecto» entiende «muchos factores diferenciados, además del empresario o empleador directo, que ejercen un determinado influjo sobre el modo en que se da forma bien sea al contrato de trabajo, bien sea, en consecuencia, a las relaciones más o menos justas en el sector del trabajo humano» (LE 16). O también: «Las personas y las instituciones de diverso tipo, así como también los contratos colectivos de trabajo y los *principios* de comportamiento, establecidos por estas personas e instituciones, que determinan todo el *sistema* socioeconómico o que derivan de él» (LE 17).

«El Estado —dice— debe promover una justa política laboral.» Dada la interdependencia de las diversas economías del mundo, los Estados tienen también responsabilidades internacionales: «Por ejemplo, *los países altamente industrializados* y, más aún, las em-

presas que dirigen a gran escala los medios de producción industrial (las llamadas sociedades multinacionales o transnacionales), ponen precios lo más alto posibles para sus productos, mientras procuran establecer precios lo más bajo posibles para las materias primas o a medio elaborar, lo cual entre otras causas tiene como resultado una desproporción cada vez mayor entre los réditos nacionales de los respectivos países... Es claro que esto no puede por menos de influir sobre la política local y laboral y sobre la situación del hombre del trabajo en las sociedades económicamente menos avanzadas» (LE 17).

En todo caso, lo que no puede admitirse, afirma el pontífice, es que los derechos de los trabajadores dependan pura y simplemente de un «sistema», fuera cual fuere, que estaría por encima de los hombres. Para los trabajadores, lo fundamental es tener un empleo. En este sentido, el paro es, para las personas capaces de trabajar, todo lo contrario de una situación justa y acertada. El paro forzoso es «siempre un mal» y «cuando asume ciertas dimensiones, puede convertirse en una verdadera calamidad social. Se convierte en problema particularmente doloroso cuando los afectados son principalmente los jóvenes, quienes, después de haberse preparado mediante una adecuada formación cultural, técnica y profesional, no logran encontrar un puesto de trabajo y ven así frustradas con pena su sincera voluntad de trabajar y su disponibilidad a asumir la propia responsabilidad para el desarrollo económico y social de la comunidad» (LE 18).

De paso, el papa destaca la obligación absoluta de ayudar a los desempleados: «La obligación de prestar subsidio a favor de los desocupados, es decir, el deber de otorgar las convenientes subvenciones indispensables para la subsistencia de los trabajadores desocupados y de sus familias es una obligación que brota del principio fundamental del orden moral en este campo, esto es, del principio del uso común de los bienes o, para hablar de manera aún más sencilla, del derecho a la vida y a la subsistencia» (ibíd.).

Pero, sobre todo, el pontífice hace un llamamiento a la movilización general de todos cuantos tienen algo que aportar en esta lucha contra el paro: «Para salir al paso del peligro de desempleo, para asegurar empleo a todos, las instancias que han sido definidas aquí como ''empresarios o empleadores indirectos'' deben proveer a una *planificación global*, con referencia a esa disponibilidad del trabajo diferenciado, donde se forma la vida no sólo económica sino también cultural de una determinada sociedad; deben prestar

atención además a la organización correcta y racional de tal disponibilidad del trabajo. Esta solicitud global carga en definitiva sobre las espaldas del Estado, pero no puede significar una centralización llevada a cabo unilateralmente por los poderes públicos. Se trata en cambio de una *coordinación*, justa y racional, en cuyo marco debe *ser garantizada la iniciativa* de las personas, de los grupos libres, de los centros y complejos locales de trabajo, teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente acerca del carácter subjetivo del trabajo humano» (ibíd.).

También destaca el pontífice la importancia de la colaboración internacional en esta materia, «de manera que el nivel de vida de los trabajadores en las sociedades presente *cada vez menos esas irritantes diferencias* que son injustas y aptas para provocar incluso violentas reacciones» (ibíd.).

Su llamada a la organización —y a la «planificación»— se inscribe en el contexto de un sentimiento de escándalo en el sentido más estricto del término: «Echando una mirada sobre la familia humana entera, esparcida por la tierra, no se puede menos de quedar impresionados ante un *hecho desconcertante* de grandes proporciones, es decir, el hecho de que, mientras por una parte siguen sin utilizarse conspicuos recursos de la naturaleza, existen por otra grupos enteros de desocupados o subocupados y un sinfín de multitudes hambrientas: un hecho que atestigua sin duda el que, dentro de las comunidades políticas como en las relaciones existentes entre ellas a nivel continental y mundial —en lo concerniente a la organización del trabajo y del empleo— hay algo que no funciona y concretamente en los puntos más críticos y de mayor relieve social» (ibíd.).

El salario

Si el trabajo es obra del hombre, sujeto y persona, se deduce que la remuneración que llamamos salario no es la simple equivalencia del valor de una mercancía, sino que es un derecho personal.

Ésta era ya la doctrina de León XIII, y una de las cosas que este pontífice recordaba con mayor frecuencia: «La razón misma del trabajo que aportan los que se ocupan en algún oficio lucrativo y el fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para sí y poseer con propio derecho una cosa como suya. Si, por consiguiente, presta sus fuerzas o su habilidad a otro, lo hará por esta razón: para conseguir lo necesario para la comida y el vestido» (RN 3).

Como, por otra parte, el trabajo, además de personal, tiene carácter de *necesidad*, el salario debe estar absolutamente a la altura de las necesidades de la persona. No puede renunciarse a este principio ni siquiera mediante libre consentimiento: «El trabajo es *necesario* al hombre para la defensa de su vida, defensa a que le obliga la naturaleza misma de las cosas, a que hay que plegarse por encima de todo. Pues bien, si se mira el trabajo exclusivamente en su aspecto personal, es indudable que el obrero es libre para pactar por toda retribución una cantidad corta; trabaja voluntariamente y puede, por tanto, contentarse voluntariamente con una retribución exigua o nula. Mas hay que pensar de una manera muy distinta cuando, juntamente con el aspecto *personal*, se considera el *necesario*, separable sólo conceptualmente del primero, pero no en la realidad. En efecto, conservarse en la vida es obligación común de todo individuo, y es criminoso incumplirla. De aquí la necesaria consecuencia del derecho a buscarse cuanto sirve al sustento de la vida, y la posibilidad de lograr esto se la da a cualquier pobre nada más que el sueldo ganado con su trabajo» (RN 32).

Sigue el famoso pasaje, ya antes mencionado: «Pase, pues, que obrero y patrono estén libremente de acuerdo sobre lo mismo, y concretamente sobre la cuantía del salario; queda, sin embargo, latente siempre algo de justicia natural superior y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes, a saber: que el salario no debe ser en manera alguna insuficiente para alimentar a un obrero frugal y morigerado. Por tanto, si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por el miedo a un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama la justicia» (RN 32).

Hay en estas palabras una neta toma de posición de la Iglesia contra la doctrina liberal, que el pontífice había definido con anterioridad en estos términos: «Atacamos aquí un asunto de la mayor importancia... a saber, que es establecida la cuantía del salario por libre consentimiento, y, según eso, pagado el salario convenido, parece que el patrono ha cumplido por su parte y que nada más debe. Que procede injustamente el patrono sólo cuando se niega a pagar el sueldo pactado, y el obrero sólo cuando no rinde el trabajo que se estipuló; que en estos casos es justo que intervenga el poder político, pero nada más que para poner a salvo el derecho de cada uno» (RN 32). Pero al actuar así, advierte el papa, «falta algo de verdadera importancia».

Debe añadirse que su razonamiento implica que cuando un cabeza de familia recibe sólo un salario, éste debe ser suficiente para atender a todas sus necesidades y las de los suyos. Así lo afirmó también, en términos expresos, Pío XI, aunque no sin ciertos matices, ya que tiene en cuenta lo que pueden o deben aportar los restantes miembros (pero sin obligar, por supuesto, a la madre a trabajar fuera del hogar): «Ante todo, al trabajador hay que fijarle una remuneración que alcance a cubrir el sustento suyo y el de su familia. Es justo, desde luego, que el resto de la familia contribuya también al sostenimiento común de todos, como puede verse especialmente en las familias de campesinos, así como también en las de muchos artesanos y pequeños comerciantes; pero no es justo abusar de la edad infantil y de la debilidad de la mujer. Las madres de familia trabajarán principalísimamente en la casa o en sus inmediaciones, sin desatender los quehaceres domésticos. Constituye un horrendo abuso, y debe ser eliminado con todo empeño, que las madres de familia, a causa de la cortedad del sueldo del padre, se vean en la precisión de buscar un trabajo remunerado fuera del hogar, teniendo que abandonar sus peculiares deberes y, sobre todo, la educación de los hijos. Hay que luchar denodadamente, por tanto, para que los padres de familia reciban un sueldo lo suficientemente amplio para atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias» (QA 71).

Pío XI no ignoraba que no es tarea sencilla determinar las necesidades familiares a la hora de fijar la remuneración del trabajo. De una u otra forma, hay que llegar a la distribución equitativa. El pontífice escribía: «Si en las actuales circunstancias esto (la fijación de un sueldo suficiente para atender a las necesidades familiares) no fuera posible, la justicia social postula que se introduzcan lo más rápidamente posible las reformas necesarias para que se fije a todo ciudadano adulto un salario de este tipo. No está fuera de lugar hacer aquí el elogio de todos aquellos que, con muy sabio y prudente consejo, han experimentado y probado diversos procedimientos para que la remuneración del trabajo se ajuste a las cargas familiares, de modo que, aumentando éstas, aumente también aquél; e incluso, si fuera menester, que satisfaga a las necesidades extraordinarias» (ibíd.). Se estimulan aquí las subvenciones familiares y la seguridad social.

Pío XI hace ver, por otra parte, que para la determinación del salario deben tenerse en cuenta múltiples factores. De ordinario, el trabajo se desarrolla en las empresas, y la situación de éstas influye

forzosamente en el salario. Pueden darse, por supuesto, casos de mala gestión, que no exoneran en nada de la obligación de fijar salarios justos. Pero hay también casos en que una empresa es víctima de decisiones o de situaciones que la desbordan: entonces la responsabilidad recae sobre la instancia que Juan Pablo II ha denominado «el empleador o empresario indirecto». He aquí el importante párrafo de Pío XI sobre esta materia: «Para fijar la cuantía del salario deben tenerse en cuenta también las condiciones de la empresa y del empresario, pues sería injusto exigir unos salarios tan elevados que, sin la ruina propia y la consiguiente de todos los obreros, la empresa no podría soportar. No debe, sin embargo, reputarse como justa causa para disminuir a los obreros el salario el escaso rédito de la empresa cuando esto sea debido a incapacidad o abandono o a la despreocupación por el progreso técnico y económico. Y cuando los ingresos no son lo suficientemente elevados para poder atender a la equitativa remuneración de los obreros, porque las empresas se ven gravadas por cargas injustas o forzadas a vender los productos del trabajo a un precio no remunerador, quienes de tal modo las agobian son reos de un grave delito, ya que privan de su justo salario a los obreros, que, obligados por la necesidad, se ven compelidos a aceptar otro menor que el justo» (QA 72).

Debe también tenerse en cuenta la situación de la economía general. Pío XI escribía en una época de aguda crisis; había quienes opinaban que ésta sólo podría ser superada mediante moderación de los salarios. Sobre esta cuestión, el pontífice observa: «Hay otro punto de no menor importancia y en nuestros tiempos sumamente necesario, o sea, que se dé oportunidad de trabajar a quienes pueden y quieren hacerlo. Y esto depende no poco de la determinación del salario, el cual, lo mismo que, cuando se lo mantiene dentro de los justos límites, puede ayudar, puede, por el contrario, cuando los rebasa, constituir un tropiezo. ¿Quién ignora, en efecto, que se ha debido a los salarios o demasiado bajos o excesivamente elevados el que los obreros se hayan visto privados de trabajo? Mal que, por haberse desarrollado especialmente en el tiempo de nuestro pontificado, Nos mismo vemos que ha perjudicado a muchos, precipitando a los obreros en la miseria y en las más duras pruebas, arruinando la prosperidad de las naciones y destruyendo el orden, la paz y la tranquilidad de todo el orbe de la tierra. Es contrario, por consiguiente, a la justicia social disminuir o aumentar excesivamente, por la ambición de mayores ganancias y sin tener en cuenta el bien común, los salarios de los obreros; y esa misma justicia pide que, en

unión de mentes y voluntades y en la medida que fuere posible, los salarios se rijan de tal modo que haya trabajo para el mayor número y que puedan percibir una remuneración suficiente para el sostenimiento de su vida» (QA 74). Y añade: «A esto contribuye grandemente también la justa proporción entre los salarios, con la cual se relaciona estrechamente la proporción de los precios a que se venden los diversos productos agrícolas, industriales, etc.» (QA 75).

Juan XXIII hizo suyas, aunque con fórmulas más resumidas, todas estas consideraciones: «Esto exige que a los trabajadores les corresponda una retribución tal que les permita un nivel de vida verdaderamente humano y hacer frente con dignidad a sus responsabilidades familiares; pero exige, además, que al determinar la retribución se mire a su efectiva aportación en la producción y a las condiciones económicas de la empresa; a las exigencias del bien común de las respectivas comunidades políticas, particularmente por lo que toca a las repercusiones sobre el empleo total de las fuerzas laborales de toda la nación, así como también a las exigencias del bien común universal, o sea, de las comunidades internacionales de diversa naturaleza y amplitud» (MM 71). También el Concilio ha retenido lo esencial cuando declara: «La remuneración del trabajo debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común» (GS 67).

En fechas más recientes, Juan Pablo II ha vuelto a insistir con amplitud sobre este tema, aunque manteniéndose dentro de las mismas perspectivas. Como ya hemos visto, admite, al hacer referencia al «empleador o empresario indirecto» que son muchos los factores que intervienen hoy día en la fijación del salario: «No existe en el contexto actual otro modo mejor para cumplir la justicia en las relaciones trabajador-empresario que el constituido precisamente por la remuneración del trabajo. Independientemente del hecho de que este trabajo se lleve a efecto dentro del sistema de la propiedad privada de los medios de producción o en un sistema en que esta propiedad haya sufrido una especie de ''socialización'', la relación entre el empresario (principalmente directo) y el trabajador se resuelve sobre la base del salario: es decir, mediante la justa remuneración del trabajo realizado» (LE 19). Es decir, que el salario es siempre la cuestión decisiva. En efecto, «la justicia de un sistema socioeconómico y, en todo caso, su justo funcionamiento, merecen en definitiva ser valorados según el modo como se remunera justamente el

trabajo humano dentro de tal sistema» (ibíd.). Porque «la remuneración del trabajo sigue siendo una vía concreta, a través de la cual la gran mayoría de los hombres puede acceder a los bienes que están destinados al uso común: tanto los bienes de la naturaleza como los que son fruto de la producción. Los unos y los otros se hacen accesibles al hombre del trabajo gracias al salario que recibe como remuneración de su trabajo» (ibíd.). Dado que el principio absolutamente fundamental en el conjunto de nuestro problema —el primer principio de todo orden ético-social— es el del «uso común de los bienes», recuerda Juan Pablo II, «el salario justo se convierte en todo caso en la verificación concreta de la justicia de todo el sistema socioeconómico y, de todos modos, de su justo funcionamiento. No es la única verificación, pero es particularmente importante y es, en cierto sentido, la verificación clave» (ibíd.).

Juan Pablo II habla tanto del salario *y* de las prestaciones sociales como del tiempo de descanso necesario. «Los gastos relativos a la necesidad de cuidar la salud, especialmente en caso de accidentes de trabajo, exigen que el trabajador tenga fácil acceso a la asistencia sanitaria y esto, en cuanto sea posible, a bajo costo o incluso gratuitamente. Otro sector relativo a las prestaciones es el vinculado con el derecho al descanso; se trata ante todo de regular el descanso semanal, que comprenda al menos el domingo y además un reposo más largo, es decir, las llamadas vacaciones una vez al año o eventualmente varias veces por períodos más breves. En fin, se trata del derecho a la pensión, al seguro de vejez y en caso de accidentes relacionados con la prestación laboral. En el ámbito de estos derechos principales, se desarrolla todo un sistema de derechos particulares que, junto con la remuneración por el trabajo, deciden el correcto planteamiento de las relaciones entre el trabajador y el empresario» (ibíd.).

Insiste a continuación en el criterio de la satisfacción de las necesidades de la familia. Escribe a este propósito: «Una justa remuneración por el trabajo de la persona adulta que tiene responsabilidades de familia es la que sea suficiente para fundar y mantener dignamente una familia y asegurar su futuro. Tal remuneración puede hacerse bien sea mediante el llamado *salario familiar* —es decir, un salario único dado al cabeza de familia por su trabajo y que sea suficiente para las necesidades de la familia sin necesidad de hacer asumir a la esposa un trabajo retribuido fuera de casa— bien sea mediante otras *medidas sociales*, como subsidios familiares o ayudas a la madre que se dedica exclusivamente a la familia, ayudas

que deben corresponder a las necesidades efectivas, es decir, al número de personas a su cargo durante todo el tiempo en que no estén en condiciones de asumir dignamente las responsabilidades de la propia vida» (ibíd.).

El pontífice siente, por lo demás, una especial preocupación por la «revalorización social de las funciones maternas, de la fatiga unida a ellas y de la necesidad que tienen los hijos de cuidado, de amor y de afecto» (ibíd.). No es que no reconozca el valor del trabajo de la mujer fuera de casa. Constata que «es un hecho que en muchas sociedades las mujeres trabajan en casi todos los sectores de la vida» (ibíd.).

Pero, añade, que es incorrecto, desde el punto de vista del bien de la sociedad y de la familia, que la mujer se vea obligada a trabajar fuera del hogar por una ganancia retribuida (ibíd.). En términos generales, «es conveniente que ellas (las mujeres) puedan desarrollar plenamente sus funciones según la propia índole sin discriminaciones y sin exclusión de los empleos para los que están capacitadas, pero sin al mismo tiempo perjudicar sus aspiraciones familiares y el papel específico que les compete para contribuir al bien de la sociedad junto con el hombre» (ibíd.). En conclusión, pues: «La verdadera promoción de la mujer exige que el trabajo se estructure de manera que no deba pagar su promoción con el abandono del carácter específico propio y en perjuicio de la familia en la que como madre tiene un papel insustituible» (ibíd.).

Condiciones laborales, duración del trabajo

Esta reflexión se da la mano con la de las *condiciones* laborales, a las que la Iglesia siempre ha prestado una gran atención, dado el carácter personal del trabajo. Ya León XIII abordó este tema, indicando los puntos sobre los que deberían vigilar los poderes públicos.

Entre otras cosas, decía el pontífice, estos poderes deben tutelar para que se disfrute del descanso suficiente (RN 30). Pero había que defender esta idea del descanso contra interpretaciones desconfiadas.

Merece la pena repasar las siguientes líneas para hacerse una imagen adecuada de la atmósfera reinante en aquella época: «Nadie deberá entenderlo (el descanso) como el disfrute de una más larga holganza inoperante, ni menos aún como una ociosidad, como mu-

chos desean, engendradora de vicios y fomentadora de derroches de dinero, sino justamente del descanso consagrado por la religión. Unido con la religión, el descanso aparta al hombre de los trabajos y los problemas de la vida diaria, para atraerlo al pensamiento de las cosas celestiales y a rendir a la suprema divinidad el culto justo y debido» (RN 30).

Una jornada laboral moderada es, según León XIII, una exigencia absolutamente fundamental: «Ni la justicia ni la humanidad toleran la exigencia de un rendimiento tal que el espíritu se embote por el exceso de trabajo y al mismo tiempo el cuerpo se rinda a la fatiga. Como todo en la naturaleza del hombre, su eficiencia se halla circunscrita a determinados límites, más allá de los cuales no se puede pasar. Cierto que se agudiza con el ejercicio y la práctica, pero siempre a condición de que el trabajo se interrumpa de cuando en cuando y se dé lugar al descanso. Se ha de mirar por ello que la jornada diaria no se prolongue más horas de las que permitan las fuerzas. Ahora bien, cuánto deba de ser el intervalo dedicado al descanso, lo determinarán la clase de trabajo, las circunstancias de tiempo y lugar y la condición misma de los operarios. La dureza del trabajo de los que se ocupan en sacar piedras en las canteras o en minas de hierro, cobre y otras cosas de esta índole, ha de ser compensado con la brevedad de la duración, pues requiere mucho más esfuerzo que otros y es peligroso para la salud. Hay que tener en cuenta igualmente las épocas del año, pues ocurre con frecuencia que un trabajo fácilmente soportable en una estación es insufrible en otra o no puede realizarse sino con grandes dificultades» (RN 31). En términos generales, «debe darse a los trabajadores todo el reposo necesario para que recuperen las energías consumidas» (ibíd.).

Respecto de las condiciones de trabajo de las mujeres y los niños, León XIII afirmaba: «Lo que puede hacer y soportar un hombre adulto y robusto no se le puede exigir a una mujer o un niño. Y, en cuanto a los niños, se ha de evitar cuidadosamente y sobre todo que entren en talleres antes de que la edad haya dado el suficiente desarrollo a su cuerpo, a su inteligencia y a su alma. Pues que la actividad precoz agosta, como a las hierbas tiernas, las fuerzas que brotan de la infancia, con lo que la constitución de la niñez vendría a destruirse por completo. Igualmente, hay oficios menos aptos para la mujer, nacida para las tareas domésticas; labores éstas que no sólo protegen sobremanera al decoro femenino, sino que responden por naturaleza a la educación de los hijos y a la prosperidad de la familia» (RN 31).

Muchos años más tarde, el concilio Vaticano II ampliaría toda esta visión: el trabajo no sólo no debe dañar o perjudicar al hombre, sino que debe permitir que se explaye, que se despliegue y desarrolle su personalidad: «La actividad económica es de ordinario fruto del trabajo asociado de los hombres; por ello es injusto e inhuano organizarlo y regularlo con daño de algunos trabajadores. Es, sin embargo, demasiado frecuente también hoy día que los trabajadores resulten en cierto sentido esclavos de su propio trabajo. Lo cual de ningún modo está justificado por las llamadas leyes económicas. El conjunto del proceso de la producción debe, pues, ajustarse a las necesidades de la persona y a la manera de vida de cada uno en particular, de su vida familiar, principalmente por lo que toca a las madres de familia, teniendo siempre en cuenta el sexo y la edad. Ofrézcase, además, a los trabajadores la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ámbito mismo del trabajo. Al aplicar, con la debida responsabilidad, a este trabajo su tiempo y sus fuerzas, disfruten todos de un tiempo de reposo y de descanso suficiente que les permita cultivar la vida familiar, cultural, social y religiosa. Más aún, tengan la posibilidad de desarrollar libremente las energías y las cualidades que tal vez en su trabajo profesional apenas pueden cultivar» (GS 67).

El trabajo de los disminuidos

Juan Pablo II ha sintetizado en unas pocas palabras los puntos de vista de León XIII y de Pío XI: «No debe olvidarse el derecho a ambientes de trabajo y a procesos productivos que no comporten perjuicio a la salud física de los trabajadores y no dañen su integridad moral» (LE 19). Pero, acto seguido, su atención se centra especialmente en los minusválidos o disminuidos para las tareas laborales: «Sería radicalmente indigno del hombre y negación de la común humanidad admitir en la vida de la sociedad y, por consiguiente, en el trabajo, únicamente a los miembros plenamente funcionales porque, obrando así, se caería en una grave forma de discriminación, la de los fuertes y sanos contra los débiles y enfermos. El trabajo en sentido objetivo debe estar subordinado, también en esta circunstancia, a la dignidad del hombre, al sujeto del trabajo y no a las ventajas económicas. Corresponde, por consiguiente, a las diversas instancias implicadas en el mundo laboral, al empresario directo como al indirecto, promover con medidas eficaces y apropiadas el derecho

de la persona minusválida a la preparación profesional y al trabajo, de manera que ella pueda integrarse en una actividad productora para la que sea idónea. Esto plantea muchos problemas de orden práctico, legal y también económico, pero corresponde a la comunidad, o sea, a las autoridades públicas, a las asociaciones y a los grupos intermedios, a las empresas y a los mismos minusválidos aportar conjuntamente ideas y recursos para llegar a esta finalidad irrenunciable: *que se ofrezca un trabajo a las personas minusválidas según sus posibilidades*, dado que lo exige su dignidad de hombres y de sujetos del trabajo. Cada comunidad habrá de darse las estructuras adecuadas con el fin de encontrar o crear puestos de trabajo para tales personas tanto en las empresas públicas y en las privadas, ofreciendo un puesto normal de trabajo o uno más apto, como en las empresas y en los llamados ambientes "protegidos". Deberá prestarse gran atención, lo mismo que para los demás trabajadores, a las condiciones físicas y psicológicas de los minusválidos, a la justa remuneración, a las posibilidades de promoción y a la eliminación de los diversos obstáculos. Sin tener que ocultar que se trata de un compromiso complejo y nada fácil, es de desear que una *recta concepción del trabajo en sentido objetivo* lleve a una situación que dé a la persona minusválida la posibilidad de sentirse no al margen del mundo del trabajo o en situación de dependencia de la sociedad, sino como un sujeto de trabajo de pleno derecho, útil, respetado por su dignidad humana, llamado a contribuir al progreso y al bien de su familia y de la comunidad según sus propias capacidades» (LE 22).

Ambivalencia, alienación del trabajo

Se aborda a continuación otro punto esencial: el trabajo humano, por muy digno y elevado que sea, está expuesto a desviaciones. Es, como ha dicho Pablo VI, «ambivalente», «porque promete el dinero, la alegría y el poder, invita a los unos al egoísmo y a los otros a la revuelta». Pero, al mismo tiempo, «desarrolla la conciencia profesional, el sentido del deber y la caridad para con el prójimo» (PP 28). De él puede surgir lo mejor y lo peor.

El trabajo está expuesto al peligro de desviaciones sobre todo porque siendo personal y subjetivo, es también, a la vez, realidad «objetiva», situada en el mundo de las cosas. Tras las frases antes citadas, Pablo VI añade: «Más científico y mejor organizado, tiene

el peligro de deshumanizar a quien lo realiza, convertido en siervo suyo, porque el trabajo no es humano si no permanece inteligente y libre» (ibíd.). A este temor han dedicado amplio espacio las enseñanzas de la Iglesia.

Volveremos con mayor detalle sobre esta materia en el capítulo siguiente, dedicado al capital. Pero conviene recoger ya desde ahora algunos otros aspectos de la convicción de la Iglesia sobre el hecho de que el trabajo puede estar alienado y el trabajador oprimido: «Lo primero que se ha de hacer es liberar a los pobres obreros de la crueldad de las ambiciones, que abusan de las personas sin moderación, como si fueran cosas, para su medro personal» (RN 31).

«Los trabajos remunerados, si se atiende a la naturaleza y a la filosofía cristianas, no son vergonzosos para el hombre, sino de mucha honra, en cuanto dan honesta posibilidad de ganarse la vida. Lo realmente vergonzoso e inhumano es abusar de los hombres como de cosas de lucro y no estimarlos en más que cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí» (RN 14).

Pío XI prolongó directamente estas afirmaciones en *Quadragesimo anno*. Citando a su predecesor, comenzaba recordando que «el trabajo no es una simple mercancía», que «debe reconocerse en él la dignidad humana del obrero» y que no se puede, por tanto, «comprarlo o venderlo como una mercancía cualquiera» (*ad mercis cuiuslibet instar emi vendique*). Luego hace ver que, a pesar de todo, se libra una especie de batalla entre dos bandos en el terreno de lo que se llama mercado del trabajo (*in mercatu quem dicunt laboris*).

Es patente que el papa se resiste a admitir esta expresión de «mercado del trabajo» que, tomada en su sentido estricto, resulta injuriosa para la dignidad del trabajador, ya que en ella el trabajo aparece como una mercancía. En cualquier caso, el trabajo tratado como una mercancía más es la definición exacta del trabajo alienado.

Hay una especie de culminación de la protesta contra la alienación del trabajo en la afirmación, ya antes citada, de Pío XI: «De las fábricas sale ennoblecida la materia inerte, mientras los hombres se corrompen y envilecen» (QA 135), lanzada a continuación de la denuncia de «dirigentes de la economía que siguen un camino desviado de la rectitud» (ibíd.). ¡Y qué desviación! «Ha crecido mucho más que nunca el número de los que ya no se ocupan sino de aumentar del modo que sea sus riquezas, buscándose a sí mismos, ante todo y por encima de todo, sin que nada, ni aun los más graves

delitos contra el prójimo, sea capaz de hacerlos volverse a la religión» (QA 134). Ante esta inmoral desviación, añade Pío XI, «fue natural que los trabajadores rodaran en masa a idéntico abismo, y tanto más cuanto que los patronos se servían de sus obreros como de meras herramientas» (QA 135).

«Ciertamente el ánimo se siente horrorizado —añadía— cuando se piensa en los gravísimos peligros a que están expuestas las costumbres de los trabajadores (sobre todo los jóvenes), así como el pudor de las doncellas y demás mujeres; cuando se considera con cuánta frecuencia el moderno régimen del trabajo y, sobre todo, las inadecuadas condiciones de la vivienda crean obstáculos a la unión y a la intimidad familiar; cuando se reflexiona sobre cuántos y cuán graves impedimentos se ponen a la conveniente santificación de las fiestas... Y así, el trabajo corporal, que la divina Providencia había establecido que se ejerciera, incluso después del pecado original, para bien juntamente del cuerpo y del alma humanos, es convertido por doquier en instrumento de depravación» (QA 135).

Este tono desaparece en las etapas siguientes. No obstante, en 1948, Pío XII afirmaba ante los obreros de la Fiat: «Si en su doctrina social la Iglesia insiste incesantemente sobre el respeto debido a la dignidad íntima del hombre, si busca para el obrero, en los contratos de trabajo, el salario justo, si exige para él una asistencia eficaz en sus necesidades materiales y espirituales, ¿cuál es el motivo, sino que el trabajador no debe ser considerado ni tratado como una "mercancía" y que su obra representa siempre una prestación personal?» (DC [1949] 2).

Juan Pablo II apunta directamente a otras formas de alienación del trabajo: «Es sabido que es posible usar de diversos modos el trabajo *contra el hombre*, que se puede castigar al hombre con el sistema de trabajos forzados en los campos de concentración, que se puede hacer del trabajo un medio de opresión del hombre, que, en fin, se puede explotar de diversos modos el trabajo humano, es decir, al trabajador» (LE 9). Alusión a los casos extremos de malos tratos infligidos a los trabajadores.

Cuestiones pendientes

Es preciso añadir que sobre una parte al menos de todas estas enseñanzas pende actualmente una pregunta: el trabajo, tal cantidad de trabajo humano, ¿seguirá siendo tan *necesario* como en el

pasado, dadas las condiciones que prometen para el futuro las nuevas tecnologías? Colectivamente, no hará ya falta tal cantidad de trabajo. Más aún, según ciertas opiniones, bastará muy poco para asegurar la producción de lo que es requerido y deseable no solamente en los países ricos, sino para toda la humanidad... Individualmente, y como lógica consecuencia, no existiría ya una vinculación tan estrecha entre el trabajo de la persona y su subsistencia. Ésta podría quedar garantizada mediante un sistema distributivo que no tuviera una estricta relación con el trabajo. Tampoco, por otra parte, estaría asegurado el trabajo para todos y cada uno de los individuos.

Frente a estas perspectivas, las enseñanzas de la Iglesia parecen estar muy marcadas por la idea de la necesidad y, al mismo tiempo, del carácter personal del trabajo. Se insiste sobre todo en el segundo de estos rasgos, aunque nunca deja de considerarse también el primero.

Hay un pasaje en *Laborem exercens* en que Juan Pablo II contempla las transformaciones en curso. Toca, aunque de manera indirecta, nuestra cuestión, cuando alude al paro, «al menos temporal».

El pontífice no parece tener en cuenta aún las hipótesis más radicales que algunos pretenden imponer en esta materia. He aquí el texto de referencia: «Celebramos el 90º aniversario de la encíclica *Rerum novarum* en vísperas de nuevos adelantos en las condiciones tecnológicas, económicas y políticas que, según muchos expertos, influirán en el mundo del trabajo y de la producción no menos de cuanto lo hizo la revolución industrial del siglo pasado. Son múltiples los factores de alcance general: la introducción generalizada de la automación en muchos campos de la producción, el aumento del coste de la energía y de las materias básicas, la creciente toma de conciencia de la limitación del patrimonio natural y de su insoportable contaminación, la aparición en la escena política de pueblos que, tras siglos de sumisión, reclaman su legítimo puesto entre las naciones y en las decisiones internacionales. Estas condiciones y exigencias nuevas harán necesaria una reorganización y revisión de las estructuras de la economía actual, así como de la distribución del trabajo. Tales cambios podrán quizá significar, por desgracia, para millones de trabajadores especializados, desempleo, al menos temporal, o necesidad de nueva especialización, conllevarán muy probablemente una disminución o crecimiento menos rápido del bienestar material para los países más desarrollados, pero podrán también

proporcionar respiro y esperanza a millones de seres que viven hoy en condiciones de vergonzosa e indigna miseria» (LE 1).

El papa añade a continuación: «No corresponde a la Iglesia analizar científicamente las posibles consecuencias de tales cambios en la convivencia humana» (ibíd.). Esta afirmación parece querer indicar que la Iglesia no puede anticiparse a evoluciones todavía demasiado hipotéticas.

Hay, con todo, una frase que indica, en mi opinión, hacia qué dirección principal se inclina, en este campo, el juicio de la Iglesia. Se trata de la afirmación del papa de que las nuevas condiciones exigirán reorganización y reordenación de la «distribución del trabajo».

Habría, pues, que ocuparse de la «distribución», del reparto de *trabajo* y no sólo de la distribución de las ganancias, como aceptan ciertas hipótesis, según las cuales podrían quedar fuera de los circuitos de producción muchas personas, a las que se les asignarían unos ingresos que no tendrían nada que ver con su actividad laboral.

La elección que implica este punto de vista está, a mi entender, en consonancia con los rasgos fundamentales de la concepción del trabajo de la Iglesia. La Iglesia, en efecto, ha entendido siempre el trabajo como una actividad mediadora, en la que el hombre se expresa, pero en la que también se halla en dependencia respecto a la naturaleza. Para dominarla, el hombre tiene que someterse a ella. Esta dependencia es prolongación de aquella otra dependencia fundamental que llamamos necesidad. En síntesis, el hombre se halla siempre inscrito en un orden de necesidad. Y, sea cual fuere el futuro de su trabajo, tendrá que mantenerse dentro de este orden, aunque sea bajo formas nuevas.

«La Iglesia —ha dicho también Juan Pablo II— considera su deber... contribuir por su parte a orientar los cambios hacia un auténtico progreso del hombre y de la sociedad.» Es decir, que deberá velar, por ejemplo, incluso en el caso de una distribución general de ingresos que garantice la subsistencia, para que esté en consonancia con una contribución efectiva a la sociedad a través de la cual se realice la persona humana que, en caso contrario, se hundiría en el narcisismo.

Nuestro capítulo se detiene, en suma, ante un cambio decisivo de vertiente, que abre un panorama de incertidumbres desconocidas en el pasado, cuando se hablaba del trabajo. De todos modos, la Iglesia nos trasmite la convicción de que el trabajo seguirá siendo

uno de los factores más importantes de realización de la sociedad moderna y que será también, al mismo tiempo, un factor determinante de la realización de la propia persona humana y de la libertad entre los individuos.

Capítulo 7

EL CAPITAL

Hasta ahora no he mencionado prácticamente la palabra «capitalismo», ni siquiera al hacer referencia al trabajo alienado. Y, sin embargo, es bien sabido que los mayores dramas de la reciente historia económica y social —al menos de la reciente, pero, ¿quién puede asegurar que ya se ha llegado al fin?— se han situado en el terreno de la relación entre el capital y el trabajo. Esto dicho, ¿cómo entiende la Iglesia el capital y el capitalismo? Ésta es la cuestión que vamos a estudiar en el presente capítulo.

¿Qué es el capital?

Es preciso advertir, en primer lugar, que, al igual que la propiedad y el trabajo, también el capital es una estructura fundamental de la vida económica. A través de la propiedad, se expresa la relación inmediata de dominio del hombre sobre la naturaleza al servicio de las necesidades humanas. A través del trabajo se lleva a cabo una primera mediación en esta relación. El capital constituye la segunda mediación, la del instrumento de trabajo, acumulado con miras a un trabajo nuevo y más eficaz.

Se trata de una mediación necesaria, o cuasinecesaria, una vez que la economía superó el estadio de la recolección, la caza y la pesca. Por lo demás, incluso en este estadio primitivo afloró muy pronto la necesidad de mejorar los métodos y conseguir mayor eficacia con ayuda de instrumentos, extraídos primero de la naturaleza misma pero luego progresivamente cada vez más elaborados y perfeccionados.

El instrumento o el medio de producción es a la vez don generoso de Dios y fruto del trabajo humano. Ya en 1891 había escrito León XIII: «Para la obtención de estos bienes (materiales) es sumamente eficaz y necesario el trabajo de los proletarios, ya ejerzan sus habilidades y destreza en el cultivo del campo, ya en los talleres e industrias. Más aún, llega a tanto la eficiencia y poder de los mismos en este orden de cosas, que es verdad incuestionable que la riqueza nacional proviene no de otra cosa que del trabajo de los obreros» (RN 25). Y Pío XI, volviendo sobre esta afirmación, añadía en 1931: «Pero no es menos claro que todos estos intentos hubieran sido nulos y vanos y ni siquiera habrían podido iniciarse, si el Creador de todas las cosas, según su bondad, no hubiera otorgado generosamente antes las riquezas y los instrumentos naturales, el poder y las fuerzas de la naturaleza» (QA 53).

Juan Pablo II, al analizar en profundidad, en su encíclica *Laborem exercens*, el trabajo, observa: «Todo (lo que) en la obra entera de producción económica procede del hombre, ya sea el trabajo como el conjunto de los medios de producción y la técnica relacionada con éstos (es decir, la capacidad de utilizar estos medios en el trabajo), supone estas riquezas y recursos del mundo visible *que el hombre encuentra*, pero no crea. Él los encuentra, en cierto modo, ya dispuestos, preparados para el descubrimiento intelectual y para la utilización correcta en el proceso productor. En cada fase del desarrollo de su trabajo, el hombre se encuentra ante el hecho de la principal donación por parte de la ''naturaleza'' y, en definitiva, por parte del Creador. En el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación» (LE 12).

Pero hay también, a continuación, una auténtica intervención del hombre: «Para hacer fructificar estos recursos por medio del trabajo, el hombre se apropia en pequeñas partes de las diversas riquezas de la naturaleza: del subsuelo, del mar, de la tierra, del espacio. De todo esto se apropia él convirtiéndolo en su puesto de trabajo» (ibíd.). Va remodelando y perfeccionando poco a poco los instrumentos que al principio simplemente había tomado de la naturaleza. De donde resulta «esa aliada del trabajo que es la técnica. Entendida no como capacidad o aptitud para el trabajo, sino como un *conjunto de instrumentos* de los que el hombre se vale en su trabajo, la técnica es indudablemente una aliada del hombre» (LE 5).

Los instrumentos de trabajo, los medios de producción, en una palabra el capital, son, pues, fruto de un trabajo anterior del hombre. Juan Pablo II insiste en esta idea, que configura de hecho una

de las reflexiones centrales de su encíclica *Laborem exercens*. «Si en el ámbito del concepto de capital entran, además de los recursos de la naturaleza puestos a disposición del hombre, también el conjunto de medios con los cuales el hombre se apropia de ellos, transformándolos según sus necesidades (y de este modo, en algún sentido, ''humanizándolos''), entonces se debe constatar aquí que *el conjunto de medios es fruto del patrimonio histórico del trabajo humano*. Todos los medios de producción, desde los más primitivos hasta los ultramodernos, han sido elaborados gradualmente por el hombre: por la experiencia y la inteligencia del hombre. De este modo, han surgido no sólo los instrumentos más sencillos que sirven para el cultivo de la tierra, sino también —con un progreso adecuado de la ciencia y de la técnica— los más modernos y complejos: las máquinas, las fábricas, los laboratorios y las computadoras. Así, *todo lo que sirve al trabajo*, todo lo que constituye —en el sentido actual de la técnica— su ''instrumento'' cada vez más perfeccionado, *es fruto del trabajo*» (LE 12).

El capital depende también del trabajo actual

El capital, fruto del trabajo de ayer, sigue dependiendo también del trabajo de hoy. En primer lugar, explica Juan Pablo II, casi nunca pueden utilizarse eficazmente estos medios de producción sin la intervención inteligente de un hombre que haya asimilado los oportunos conocimientos. Por eso, también hoy día, y una vez más, el capital depende del trabajo: «Este gigantesco y poderoso instrumento —el conjunto de los medios de producción, que son considerados, en un cierto sentido, como sinónimos de ''capital''— ha nacido del trabajo y lleva consigo las señales del trabajo humano. En el presente grado de avance de la técnica, el hombre, que es el sujeto del trabajo, queriendo servirse del conjunto de instrumentos modernos, o sea, de los medios de producción, debe antes asimilar a nivel de conocimiento el fruto del trabajo de los hombres que han descubierto aquellos instrumentos, que los han programado, construido y perfeccionado, y que siguen haciéndolo. *La capacidad de trabajo* —es decir, de participación eficiente en el proceso moderno de producción— exige una *preparación* cada vez mayor y, ante todo, una *instrucción* adecuada» (LE 12).

En segundo lugar, incluso cuando no es necesario tal cúmulo de conocimientos, lo cierto y evidente es que los medios de producción

no son nada si el hombre no los hace funcionar. Y así: «Está claro obviamente que cada hombre que participa en el proceso de producción, incluso en el caso de que realice sólo aquel tipo de trabajo para el cual son necesarias una instrucción y especialización particulares, es, sin embargo, en este proceso de producción, el verdadero sujeto eficiente, mientras el conjunto de los instrumentos, incluso el más perfecto en sí mismo, es sólo y exclusivamente instrumento subordinado al trabajo del hombre» (ibíd.).

Ni capital sin trabajo, ni trabajo sin capital

Hay, en las antiguas enseñanzas de la Iglesia, una fórmula, muchas veces repetida, que merece ser reexaminada a la luz de lo que nos acaba de decir la pluma de Juan Pablo II: «No puede haber ni capital sin trabajo ni trabajo sin capital.»

La afirmación se encuentra ya en León XIII (RN 14). Suponiendo el caso —no siempre necesario— de que un capital no esté en manos de los trabajadores, de la estrecha relación entre el capital y el trabajo el papa concluye la necesidad de una «concordia» entre ambos, es decir, entre los poseedores del capital y los aportadores del trabajo. «Ha dispuesto la naturaleza que en la sociedad humana dichas clases gemelas (propietarios del capital y trabajadores) concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio» (ibíd.).

Pío XI tuvo que enfrentarse a una opinión que tendía a negar toda función a la propiedad o a los propietarios del capital que no fueran trabajadores. Comenzó, pues, por afirmar el derecho a la propiedad de los medios de producción: «La ley natural, es decir, la voluntad de Dios promulgada por medio de aquélla, exige que en la aplicación de las cosas naturales a los usos humanos se observe el recto orden, consistente en que cada cosa tenga su dueño» (QA 53). Y a continuación, podría decirse que consecuentemente, aclara: «De donde se deduce que, a no ser que uno realice su trabajo sobre cosa propia, capital y trabajo deberán unirse en una empresa común, pues nada podrán hacer el uno sin el otro» (ibíd.).

Hay quienes han creído que en estas frases se encierra una declaración de la dependencia del trabajo respecto del capital (no hay trabajo sin capital). Sería menor, en cambio, la dependencia del capital frente al trabajo. A veces se ha querido incluso entender el razonamiento de Pío XI como la afirmación de que *es necesario* —o

poco menos— de un lado que haya trabajadores sin capital y, del otro, capitalistas no trabajadores.

Debe advertirse que lo que realmente quería afirmar Pío XI era que no hay capital sin trabajo, en el sentido de que el trabajo no debe estar dominado por el capital. En efecto, en la frase que sigue a la sentencia transcrita, el papa habla en términos muy vigorosos de que «durante mucho tiempo, las riquezas o ''capital'' se atribuyeron demasiado a sí mismos. El capital reivindicaba para sí todo el rendimiento, la totalidad del producto, dejando al trabajador apenas lo necesario para reparar y restituir sus fuerzas. Pues se decía que, en virtud de una ley económica absolutamente incontrastable, toda acumulación de capital correspondía a los ricos y que, en virtud de esa misma ley, los trabajadores estaban condenados y reducidos a perpetua miseria o a un sumamente escaso bienestar» (QA 54). Y esto explica, según el pontífice, la aparición, como reacción, de tendencias que niegan los derechos del capital: «Debido a esto, se acercaron a los oprimidos trabajadores los llamados ''intelectuales'', proponiéndoles, contra esa supuesta ley, un principio moral no menos imaginado que ella, es decir, que, quitando únicamente lo suficiente para amortizar y reconstruir el capital, todo el producto y el rendimiento restante corresponde en derecho a los obreros» (QA 55).

«Veneno suave», llama a esta tesis Pío XI, porque pone en duda la legitimidad de la propiedad sobre los medios de producción... Tal vez podría haber aprovechado aquella ocasión para preguntarse si una situación en la que los trabajadores fueran a la vez en buena medida propietarios del capital no sería más deseable que la que supone una neta distinción en dos categorías de la población, por un lado los capitalistas y por el otro los trabajadores sin capital. Pero se contenta con la siguiente conclusión: «Es necesario que las riquezas que se van aumentando constantemente merced al desarrollo económico-social se distribuyan entre cada una de las personas y clases de hombres, de modo que quede a salvo esa común utilidad de todos, tan alabada por León XIII o, con otras palabras, que se conserve inmune el bien común de toda la sociedad. Esta ley de justicia social prohíbe que una clase excluya a la otra en la participación de los beneficios. Por consiguiente, no viola menos esta ley la clase rica cuando, libre de preocupaciones por la abundancia de sus bienes, considera como justo orden de cosas aquel en que todo va a parar a ella y nada al trabajador; que la viola la clase proletaria cuando, enardecida por la conculcación de la justicia y dada en ex-

ceso a reivindicar inadecuadamente el único derecho que a ella le parece defendible, el suyo, lo reclama todo para sí en cuanto fruto de sus manos e impugna y trata de abolir, por ello, sin más razón que por ser tales, el dominio y rédito o beneficios que no se deben al trabajo, cualquiera que sea el género de éstos y la función que desempeñen en la convivencia humana. Y no debe pasarse por alto que a este propósito algunos apelan torpe e infundadamente al Apóstol, que decía: "Si alguno no quiere trabajar, que no coma"; pues el Apóstol se refiere en esa frase a quienes, pudiendo y debiendo trabajar, no lo hacen, y nos exhorta a que aprovechemos diligentemente el tiempo, así como las energías del cuerpo y del espíritu, para no ser gravosos a los demás, pudiendo valernos por nosotros mismos. Pero el Apóstol no enseña en modo alguno que el único título que da derecho a alimento o a rentas sea el trabajo» (QA 57).

Crítica del dominio del capital y del sometimiento del hombre a las cosas

Un poco más adelante, y tras haber señalado su desacuerdo con la tesis que niega los derechos del capital, Pío XI hablaba de la «enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados». Cualquier persona sensata puede ver los «gravísimos trastornos» que esto acarrea (QA 58). Criticaba, pues, el dominio y la primacía del capital, que él veía en el «régimen capitalista» de su tiempo. «Salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces no son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio» (QA 105). Aunque estos hombres no son los propietarios, su poder real sobre el capital les permite ejercer este dominio.

«Dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que, teniendo en sus manos el dinero y dominando sobre él, se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el crédito, y por esta razón administran, diríase, la sangre de que vive toda la economía y tienen en sus manos así como el alma de la misma, de tal modo que nadie puede ni aun respirar contra su voluntad» (QA 106).

Esta crítica alcanzará con Pío XII una mayor precisión. Dirigiéndose a las ACLI, en 1945, habló del «monopolio o despotismo

económico de un conglomerado anónimo de capitales»[1]. Más tarde aludió, en numerosas ocasiones, a los efectos tanto del capitalismo liberal como de la colectivización socialista de la agricultura, oprimida, aplastada, reducida a una «reserva de mano de obra». «La práctica que tiende a asimilar el campo a la ciudad y la teoría que la apoya son —afirma el pontífice— falsas y perniciosas. Es bien sabido que el marxismo que profesa esta teoría ha caído en la superstición del tecnicismo y de la industrialización a ultranza. La "colectivización" del trabajo agrícola a la manera de una fábrica, la degradación del campo, reducido a la simple función de reserva de mano de obra para la producción industrial, a esto es a lo que conduce el marxismo. Pero he aquí a donde conducen igualmente los principios fundamentales del liberalismo económico, cuando el afán de lucro por parte del capitalismo financiero deja sentir todo su peso sobre la vida económica, cuando el eslabonamiento de la economía nacional es contemplado, desde la perspectiva unilateral del mercado, como un simple mecanismo de precios. Y he aquí también las consecuencias, idénticas para las diversas poblaciones rurales, explotadas por el capitalismo industrial: convertirse en reserva de mano de obra, hundirse en el letargo de una existencia miserable, sometida a las más peligrosas tensiones»[2].

Y en otro lugar: «El capital, abdicando de su noble misión de promotor del bien de la sociedad en cada una de las familias que la componen, penetra incluso en el mundo de la agricultura y les inflige los mismos males. Hace brillar el oro y una vida de placer ante los ojos deslumbrados del trabajador del campo para incitarle a abandonar la tierra y a dilapidar en la ciudad los ahorros laboriosamente amasados y, muy a menudo, también la salud, el vigor, la alegría, el honor, el alma misma. El capital se apresura a apoderarse de esta tierra así abandonada, pero entonces ya no es un objeto de amor, sino de fría explotación»[3].

También en las ciudades que, al parecer, disfrutan más de las ventajas de la industrialización, se impone el capital sobre las necesidades. «Las ciudades modernas, con su constante desarrollo, y la aglomeración de sus habitantes, son el producto típico del dominio

1. 11 de marzo de 1945, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, VII, 62.

2. Discurso al Congreso católico internacional de la vida rural, 2 de julio de 1951 (DC [1951] 899).

3. Alocución al Congreso de la confederación italiana de cultivadores directos (*Coltivatori diretti*) (DC [1946] 1445).

de los intereses de un gran capitalismo no sólo sobre la vida económica, sino también sobre el hombre mismo... Ocurre demasiado a menudo que *ya no son las necesidades humanas* las que, de acuerdo con su importancia natural y objetiva, regulan la vida económica y la utilización del capital, sino que, por el contrario, es el capital y el beneficio esperado los que determinan qué necesidades deben satisfacerse, y en qué medida. No es, por tanto, el trabajo humano destinado al bien común el que atrae al capital y lo pone a su servicio sino que, por el contrario, es el capital el que pone en movimiento al trabajo aquí o allá y desplaza al hombre como una pelota»[4].

Es preciso subrayar que estas críticas no establecen diferencias entre el caso del capital monopolizado por un pequeño grupo de propietarios —o más bien de *managers* privados— y el del capital monopolizado por el poder político (o por un partido que le controla). En 1946, Pío XII comunicaba a la Semana social de Italia su deseo de que «se pusiera claramente de relieve que la doctrina católica, aun admitiendo los derechos del capital, que es un coeficiente de primer orden de la producción, *deplora todo sistema económico fuera el que fuere, que concede al capital privilegios excesivos* que llegan a atentar realmente contra la dignidad y los derechos legítimos de los trabajadores» (DC [1946] 1415).

El problema es siempre el mismo: el capital, al ser muy útil, es también muy poderoso. Quien puede usarlo puede también abusar de él, sometiendo a sus exigencias, a sus órdenes, a los hombres que lo necesitan. Se les obligaría, por ejemplo, a trabajar de noche, para hacer rendir al capital. O bien se verán forzados a trabajar en pésimas condiciones higiénicas. Se despedirá, sin más trámites, a quienes habían sido contratados en fases de altos rendimientos. Se pagarán salarios ínfimos. Y así sucesivamente.

Se desvanece, pues, poco a poco la impresión de que la fórmula «ni capital sin trabajo ni trabajo sin capital» pueda ser entendida como una defensa indebida del capital. No es, con todo, inútil, que en nuestros días Juan Pablo II impulse la búsqueda de instituciones nuevas que concedan al trabajo peso suficiente junto al capital[5].

4. Ibíd.
5. Véase p. 172-174.

El capital sólo tiene valor de instrumento

La posición de la Iglesia se ha hecho muy clara en este punto: el trabajo tiene prioridad sobre el capital —que sólo posee valor y categoría de instrumento—; toda situación que conceda al capital el primer rango es injusta y nefasta. El Concilio lo expresaba en los siguientes términos: «El trabajo humano que se ejerce en la producción y en el comercio o en los servicios es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos» (GS 67).

Juan Pablo II, por su parte, ha desarrollado ampliamente esta idea en los pasajes centrales de su encíclica *Laborem exercens*: «Conviene subrayar y poner de relieve la primacía del hombre en el proceso de producción, la primacía del hombre respecto de las cosas. Todo lo que está contenido en el concepto de "capital" —en sentido restringido— es solamente un conjunto de cosas» (LE 12).

Explica a continuación que no es la estructura misma de la producción económica la que induce a violar el principio de la primacía del trabajo; la violación procede de los sistemas implantados por los hombres, de los abusos cometidos por los hombres, que extraen ventajas indebidas del poder inherente al capital. Escribe: «La antinomia entre trabajo y capital no tiene su origen en la estructura del mismo proceso de producción, y ni siquiera en la del proceso económico en general... De todo eso que en el proceso de producción constituye un conjunto de cosas, de los instrumentos, del capital, podemos solamente afirmar que condiciona el trabajo del hombre; no podemos, en cambio, afirmar que ello constituya casi el "sujeto" anónimo que hace dependiente al hombre de su trabajo» (LE 13).

¿De dónde surge, pues, la explotación, dado que no es fatalmente inevitable? «La ruptura de esta imagen coherente en la que se salvaguarda estrechamente el principio de la primacía de la persona sobre las cosas, ha tenido lugar en la mente humana, alguna vez, después de un largo período de incubación en la vida práctica. Se ha realizado de modo tal que el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva "economicista"» (LE 13). Una perspectiva en la que el capital, es decir, las cosas, los poderosos instrumentos de producción, tenían forzosamente que alzarse con la victoria. Este economicismo, dice el pontífice, es materialismo. No siempre un materialismo teórico, pero sí, en todo caso, un materia-

lismo práctico. Una «manera no humanista de plantear el problema» (ibíd.).

Así, pues, se ha tratado al trabajo «como si fuera un elemento más, un elemento cualquiera del proceso económico». Se le ha puesto al mismo nivel que las cosas, que los medios de producción. Una comparación en la que, por fuerza, tenía que ser la parte débil... Este «error», añade Juan Pablo II, característico del «capitalismo y el liberalismo primitivo», «puede repetirse en otras circunstancias de tiempo y lugar si el razonamiento parte de las mismas premisas, tanto teóricas como prácticas». Incluso «no se ve otra posibilidad de una superación radical de este error, si no intervienen cambios adecuados tanto en el campo de la teoría como en el de la práctica, cambios que van en la línea de la decisiva convicción de la primacía de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital como conjunto de los medios de producción» (ibíd.).

Este mal característico así descrito tiende a una tal sobreestimación del capital que Juan Pablo II lo califica de «capitalismo». Aplica este término —denominación de un error, de un abuso— a *todo* régimen que conceda el predominio al capital. Se aplica, pues, tanto a los países corrientemente llamados socialistas como a los regímenes capitalistas. «Precisamente tal inversión del orden, prescindiendo del programa y de la denominación según la cual se realiza, merecería el nombre de "capitalismo" en el sentido indicado más adelante con mayor amplitud. Se sabe que el capitalismo tiene su preciso significado histórico como sistema, y sistema economicosocial, en contraposición al "socialismo" o "comunismo". Pero, a la luz del análisis de la realidad fundamental del entero proceso económico, y, ante todo, de la estructura de producción —como es precisamente el trabajo— conviene reconocer que el error del capitalismo primitivo puede repetirse dondequiera que el hombre sea tratado de alguna manera a la par de todo el complejo de los medios materiales de producción, como un instrumento y no según la verdadera dignidad de su trabajo, o sea como sujeto y autor, y, por consiguiente, como verdadero fin de todo el proceso productivo» (LE 7).

Orientar bien el capital y su inversión

Ésta es la doctrina fundamental de la Iglesia sobre el capital y sobre su relación con el trabajo. De ella extrajo ya en el pasado

Pío XII algunas conclusiones sobre la orientación de las inversiones. Vale la pena recordarlas.

Así, por ejemplo, la recomendación que hizo llegar a las Semanas sociales de Francia en 1956, a propósito de las reconversiones industriales pedidas por el progreso técnico. «Una política de expansión económica no sólo exige considerables inversiones, cuyas posibilidades y riesgos deben analizarse cuidadosamente, ni requiere tan sólo un progreso constante de la investigación científica y, por tanto, de la preparación, en el país, de investigadores y de ingenieros dedicados a este esfuerzo, sino que compromete también la vida de los trabajadores y de sus familias. No deben realizarse a su costa las reconversiones necesarias para la vida de la industria y los indispensables cambios en la agricultura y el comercio» (DC [1956] 982).

El progreso del capital debe servir especialmente para mejorar la «situación personal» de los obreros. Pío XII había acentuado ya esta idea ante los trabajadores italianos, sobre todo en 1943, cuando se estaban esbozando en Italia los programas de reorganización de la vida económica. «No fijarse únicamente —decía— en los progresos de la técnica, en la mayor ganancia posible, sino en los frutos que se pueden extraer, en servirse de ellos para mejorar la situación personal de los obreros, para hacer menos difícil y menos dura su tarea, para reforzar los lazos de su familia con el suelo en que habita, con el trabajo del que vive»[6].

Más tarde, este mismo pontífice puso de relieve la importancia de las inversiones para el *empleo*: «La solidaridad de los hombres entre sí exige, no sólo en nombre del sentimiento fraterno, sino también del beneficio mutuo, que se recurra a todos los medios posibles para conservar los empleos existentes y para crear otros nuevos. Con esta finalidad, los que tienen capacidad para invertir capitales deben preguntarse, con la mirada puesta en el bien común, si su conciencia les permite dejar de hacer tales inversiones, dentro de los límites de las posibilidades económicas, en las debidas proporciones y en el momento oportuno y mantenerse aparte en nombre de una vana prudencia»[7].

Ya hemos visto cómo, en una época anterior, Pío XI había hablado del deber de invertir, relacionándolo con la virtud de la «magnificencia». «Partiendo de los principios del doctor Angélico, Nos colegimos que el empleo de grandes capitales para dar más am-

6. 13 de junio de 1943, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, V, 84.
7. Mensaje de Navidad de 1952 (DC [1953] 8).

plias facilidades al trabajo asalariado, siempre que este trabajo se destine a la producción de bienes verdaderamente útiles, debe considerarse como la obra más digna de la virtud de la liberalidad y sumamente apropiada a las necesidades de los tiempos» (QA 51). En todo caso, los «réditos libres» o beneficios excedentarios no pertenecen sólo y exclusivamente al propietario, sino que tienen, ya de entrada, un destino social: «Tampoco quedan en absoluto al arbitrio del hombre los réditos libres, es decir, aquellos que no le son necesarios para el sostenimiento decoroso y conveniente de su vida» (QA 50).

«¡Cuántos capitales —ha declarado Pío XII, volviendo sobre este mismo tema— se pierden en el derroche, en el lujo, en goces egoístas y fastidiosos o se acumulan y duermen sin provecho!»[8] Este pontífice abordó específicamente, ante un auditorio de banqueros, el problema de la acumulación improductiva: «Podría reducirse considerablemente —les decía— el número de los avaros y de los pusilánimes, si se acertara a inducir a los propietarios a un empleo más juicioso y más rentable de sus fondos, sean opulentos o modestos. Debido en buena parte a esta falta de interés, el dinero se pierde o dormita. Vosotros (los hombres del crédito) podéis hacer mucho para poner remedio a esta situación, procurando transformar a los simples depositarios en colaboradores, a título de obligacionistas o de accionistas de empresas cuyo lanzamiento o prosperidad sería de gran utilidad común, ya se trate de actividades industriales o de producción agrícola, de trabajos públicos o de la construcción de viviendas sociales, de institutos de educación o de cultura»[9].

Pío XII habló también en aquella ocasión a favor de los consejos de administración de las instituciones de crédito, recordando el papel que pueden desempeñar en la orientación de las inversiones: «Han sido muy denigrados los consejos de administración. La crítica puede estar justificada en la medida en que sus miembros no tienen en cuenta otra cosa que no sea el acrecentamiento de sus dividendos. Pero, si por el contrario, ponen su empeño en una sabia y sana orientación de los capitales, hacen, ya sólo con esto, una obra social de primer orden»[10].

---

8. A los miembros del Congreso internacional del crédito, 24 de octubre de 1951 (DC [1952] 19).
9. Ibíd.
10. Ibíd.

Conclusión

Todo esto significa que el capital nunca debe ser entendido como un «poder» aparte, como una realidad prioritaria. La verdad está en la afirmación contraria, porque el capital es esencialmente un instrumento. Es forzoso volver, para concluir, sobre la sentencia de Juan Pablo II: Los medios de producción no pueden «poseerse contra el trabajo», ni ser «poseídos por poseer». «El único título que legitima su posesión es... que sirven al trabajo.» A la actividad productiva, podría decirse también.

Todo lo que acabamos de exponer invita a añadir que tampoco los *beneficios* excedentarios, que no son todavía medios de producción, pero que pueden invertirse y convertirse en tales medios, pueden «poseerse por poseer», ni pueden despilfarrarse en lujos personales. Sólo pueden poseerse con una finalidad social. En realidad, esta idea está ya implicada en la «función social», en el «carácter social» de toda propiedad, en la «hipoteca social» que la grava. También aquí, como en algunos otros puntos de la enseñanza social de la Iglesia, podemos preguntarnos si de ordinario se han entendido bien las exigencias que esta enseñanza implica. Se producirían indudablemente cambios profundos en la economía si los propietarios y/o los administradores de los bienes de producción adoptaran las actitudes recomendadas por dicha enseñanza. Pero, ¿se la ha entendido así?

Capítulo 8

LA EMPRESA

Al estudiar la relación entre el trabajo y el capital, se aborda ya de hecho el tema de la empresa. En la mayoría de los casos, en efecto, la empresa moderna implica la cooperación entre los que aportan el capital y los trabajadores, trabajadores, por lo demás, de muy diverso grado y condición. Y esto es válido tanto en el mundo socialista como en el capitalista. No obstante, debemos ahora ampliar el concepto: en su definición más general empresa es toda clase de célula de cooperación para la producción. Grande o pequeña.

He dicho que «para la producción», pero esto debe entenderse en un sentido muy extenso: es también empresa, en efecto, la cooperación para el transporte, para el comercio, para todo lo que contribuye a que los bienes de la tierra sean aptos para el consumo. Y hay muchas empresas de servicios.

Origen del debate sobre la empresa

Se ha producido, en el seno de la enseñanza social de la Iglesia, un gran debate sobre la empresa debido a la forma dominante que han adquirido las empresas en los tiempos modernos. En el siglo XIX se creó, efectivamente, la sociedad de capitales. Indirectamente, sociedad de aportadores de capital. Justamente lo que se pretendía era no destacar la responsabilidad de las personas: la sociedad es anónima, se la presenta como una sociedad de cosas. Esta sociedad de capitales recurre a los aportadores de trabajo que, en términos jurídicos, no forman parte de la sociedad anónima, sino que

sólo están ligados a ella por un contrato de prestación o alquiler de servicio, por un contrato salarial.

Pero, ¿se reduce la empresa a lo que describe este sistema jurídico? Ésta es la cuestión que acabaría por plantearse forzosamente. Y también: ¿puede considerarse a los trabajadores como algo extrínseco a la empresa, tal como parece dar a entender el anterior esquema? Incluso cuando se da una sociedad de capitales *y* de contratos salariales, ¿no es la empresa esencialmente una cooperación de personas que desborda estas realidades jurídicas separadas?

Tal vez estas preguntas hayan perdido hoy parte de su mordiente, porque el derecho positivo reconoce ya, en una medida más amplia, a la empresa en sí misma, es decir, más allá y por encima de la sociedad de capitales, y el contrato salarial está encuadrado en una cooperación y una participación cada vez más institucionalizadas. Pero justamente no han sido ajenas a esta evolución las actitudes adoptadas por la Iglesia. Por otra parte, en muchos casos se está aún lejos, tanto en los regímenes «socialistas» como en los «capitalistas», de haber extraído todas las consecuencias deseables de una concepción plenamente respetuosa con la realidad de la cooperación interpersonal que constituye el núcleo de la empresa. De ahí la actualidad —también en nuestros días— de las posturas de la Iglesia sobre este tema, aunque no todas ellas sean muy recientes.

El salariado no es injusto, pero conviene suavizarlo con elementos tomados del contrato de sociedad

León XIII no abordó directamente esta cuestión. De todas formas, combatió la opinión de quienes sostienen que «establecida la cuantía del salario por libre consentimiento... una vez pagado el salario convenido... el patrono ha cumplido por su parte y nada más debe» (RN 32). Había recordado, además, el papel tanto de las «corporaciones o sindicatos» como del Estado para procurar que el salario fuera justo y fueran convenientes las condiciones de trabajo y la duración de la jornada laboral. «Por encima de la libre voluntad de los contratantes (patronos y obreros) existe —había declarado— una ley de justicia natural más elevada y más antigua.» De todas formas, el papa no entró a discutir el marco jurídico en cuanto tal.

Se abrió, en cambio, en los años posteriores a *Rerum novarum*, un debate sobre este tema que muy pronto adquirió gran virulencia.

No pocos afirmaban que el sistema del salario era injusto en sí y de por sí.

Contra esta opinión reaccionó Pío XI, afirmando dos cosas: Primero: «Quienes sostienen que el contrato de arriendo y alquiler del trabajo es de por sí injusto y que, por tanto, debe ser sustituido por el contrato de sociedad, afirman indudablemente una inexactitud...» (QA 64). Pero, en segundo lugar: «De todos modos, estimamos que estaría más conforme con las actuales condiciones de la convivencia humana que, en la medida de lo posible, el contrato de trabajo se suavizara algo mediante el contrato de sociedad» (QA 65).

Y ya ha empezado a hacerse, añadía, mediante una cierta participación de los obreros y empleados «en la propiedad de la empresa, en su gestión y en los beneficios que reporta». Se ve aquí claramente el pensamiento de Pío XI: que el trabajador no es algo extrínseco a la empresa, como pretendía la concepción que le convertía en simple asalariado y veía en la empresa una pura sociedad de capitales. Al mismo tiempo, daba a entender claramente que consideraba las formas de participación que mencionaba sólo como un primer paso.

La fórmula «estimamos más conforme con las actuales condiciones» fue elegida con gran cuidado, para no dar la impresión de que se pretendía corregir a León XIII. Aquellos que consideraban que el contrato salarial es esencialmente —y, por tanto, siempre— injusto «calumnian gravemente a nuestro predecesor, cuya encíclica no sólo admite el ''salariado'' sino que incluso se detiene largamente a explicarlo según las normas de la justicia que han de regirlo» (QA 64). Tal vez habría merecido la pena añadir que León XIII había puesto condiciones al salariado y aportado algunas importantes precisiones sobre la justicia del salario, transformando así de forma notable la relación contractual a que se pretendía reducir el salariado... Fuera como fuere, para abrir la puerta a nuevas modalidades corcernientes a la organización de la empresa, Pío XI las presentaba como adaptaciones *hoy* deseables —o incluso necesarias (apropiadas o conformes)— aunque no lo hayan sido en otros tiempos o bajo distintas circunstancias.

¿Puede decirse que la empresa es una «sociedad»?

Pío XI no profundizó más en la determinación del sentido de su apostilla en *Quadragesimo anno.* Puede incluso decirse que hasta

Pío XII las autoridades de la Iglesia no sometieron a un análisis de conjunto el problema de la empresa. En cambio, después de la segunda guerra mundial, en el momento en que se esbozaban en diversos países reformas de la sociedad que pretendían ser profundas y radicales, pasó a ocupar el primer plano el problema de la naturaleza de la empresa, de su forma jurídica, de su transformación. Esto explica que Pío XII se viera inducido a examinarlo más a menudo y con mayor detalle que sus antecesores.

Ya en 1945 escribía, aludiendo precisamente a los proyectos de reforma de aquel tiempo, entre los que se hallaba el de la reforma de la empresa: «¿Cómo, después de tan rudos años de sufrimientos, de angustias y miserias, no habrían de esperar los hombres, con toda razón, una profunda mejora de su situación existencial? De ahí esos proyectos de reorganización del mundo del trabajo, esas perspectivas de reforma de las estructuras, ese desarrollo de las ideas de propiedad y de *empresa*, a veces contempladas con apasionada precipitación y confusión doctrinal, pero que será preciso confrontar con las normas indeclinables de la razón y de la fe tal como la enseñanza de la Iglesia tiene la misión de resaltar»[1].

En este contexto, se planteaba la pregunta de saber si no se debe considerar a la empresa como una «sociedad». Sociedad de *personas*, por supuesto, en el vocabulario del papa y, por tanto, más bien *asociación*, dado que el término de sociedad puede sugerir más la idea de una puesta en común para producir *cosas*. Ya Pío XI había deseado que se suavizara el contrato de trabajo mediante elementos propios del contrato de sociedad. ¿No se debería ir más lejos y afirmar, simple y lisamente, que la empresa *es* una sociedad? ¿O una comunidad, según otro vocabulario?

Pío XII respondió negativamente. Pero conviene analizar bien el sentido de su respuesta, es decir, a qué se oponía exactamente. He aquí la afirmación clave de su discurso a un Congreso de la UNIAPAC sobre este tema, el 7 de mayo de 1949: «No sería correcto afirmar que toda empresa particular es por su misma naturaleza una sociedad, de manera que las relaciones entre los participantes estarían determinadas por las reglas de la justicia distributiva, de tal

1. Carta del 14 de julio de 1945 a Charles Flory, presidente de las Semanas sociales de Francia, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, VII, 153. Puede consultarse una síntesis de las enseñanzas pontificias sobre la empresa en la Carta dirigida por monseñor Dell'Acqua, en nombre de Pío XII, al Congreso de jefes de empresa argentinos, el 30 de julio de 1957 (DC [1957] 1461-1463).

suerte que todos indistintamente —propietarios o no de los medios de producción— tendrían derecho a su parte de la propiedad o, al menos, a los beneficios de la empresa» (DC [1949] 715).

Lo que rechaza es, pues, una opinión, verdaderamente extrema, según la cual en la constitución de una empresa, y a lo largo de toda su existencia, debería tenerse en cuenta a las personas, y sólo a las personas, a sus cualidades propias y de ninguna manera, o como mucho sólo secundariamente, las relaciones de intercambio de bienes o de servicios que se dan entre las personas. Según Pío XII, se trata de una idea generosa, pero que encierra el peligro de omitir un rasgo específico que distingue a la sociedad económica de cualquier otra forma social. La economía consiste en relaciones entre personas *mediatizadas* por las cosas (bienes o servicios) que intercambian entre sí. Y aunque esto no expresa toda la realidad de la producción en común, entra necesariamente en la definición de las relaciones que se establecen entre los hombres para esta producción.

O dicho con otras palabras, en una pura comunidad de personas todas las relaciones se rigen por la justicia distributiva —por ejemplo en el caso de la sociedad política, del Estado— mientras que en la sociedad económica, considerada en sí misma, las relaciones son, *en primer lugar*, relaciones de intercambio, sujetas a la justicia conmutativa, una justicia de equivalencia.

Debe añadirse que la observación de Pío XII se aplica a toda forma de empresa: evidentemente, a aquella en que se da un aporte de capital hecho por personas que sólo tienen una relación personal lejana con la empresa; pero también a las cooperativas de producción en las que, por hipótesis, todo el capital sería aportado por las mismas personas que realizan el trabajo. Las relaciones entre los miembros de esta cooperativa no podrían establecerse de forma realista si no se tiene en cuenta la diversidad de sus aportaciones específicas, sea en capital o en trabajo. Salvo, por supuesto, que se trate de una sociedad de tipo monástico a la que todos harían sus aportaciones con entera libertad y aceptando de antemano que no se establezca diferencia alguna en el trato personal que reciben de esta sociedad. La Iglesia no excluye esta posibilidad, pero tampoco la convierte en obligación de justicia, sino que la inscribe en el marco de los consejos de perfección evangélicos.

En ese mismo contexto, Pío XII vuelve sobre la cuestión de la legitimidad del salariado sobre la que ya se había pronunciado su antecesor. No se trata, dice, de que los que participan en la empresa no sean verdaderos «sujetos». No son simples factores, afirma el

pontífice, saliendo al paso de una consideración demasiado economicista. Pero, para tener en cuenta esta condición de sujetos de los participantes en la empresa no es necesario renunciar al contrato salarial. Así lo afirmaba en un discurso ante el Congreso internacional de estudios sociales, el 3 de junio de 1950: «Es innegable que el trabajador asalariado y el empleador o empresario son por igual sujetos y no objetos de la economía de un pueblo. No se trata de negar esta paridad... Pero no hay nada en las relaciones de derecho privado, tal como las regula el simple contrato salarial, que esté en contradicción con esta paridad fundamental» (DC [1950] 835-836).

El tema de la «cogestión»

El problema concreto que se planteaba —sobre todo en Alemania— era el de la cogestión o codecisión (*Mitbestimmung*) en la empresa. Al parecer, algunos católicos alemanes habían considerado que la participación de todos, *en igualdad de derechos*, en la toma de decisiones de las empresas era un verdadero derecho natural. Aunque en el Katholikentag de Bochum de 1949 no se habían manifestado convicciones tan radicales, podía interpretarse en este sentido su declaración: «Los obreros y los patronos católicos están de acuerdo en reconocer que el derecho de participación (*Mitbestimmungsrecht*) de todos los colaboradores en las decisiones relativas a las cuestiones sociales y económicas y a las de personal es un derecho natural conforme al orden querido por Dios, que tiene como corolario que todos tomen su parte de responsabilidad. Pedimos que se reconozca legalmente este derecho. Siguiendo el ejemplo dado por las empresas abiertas al progreso, es preciso introducir desde ahora este derecho en todas partes.» Podían entenderse estas palabras en el sentido de que las personas tienen derecho a participar en las decisiones de la empresa *sin* tener en cuenta su aportación específica a la misma.

En el discurso que se acaba de citar, Pío XII respondía: «Ni la naturaleza del contrato de trabajo ni la naturaleza de la empresa implican necesariamente y por sí mismas un derecho de este género» (DC [1950] 845-846). Ya hemos explicado el sentido de esta negativa, a saber, que aunque es cierto que la empresa descansa en una colaboración de las personas, lo hace por la mediación de las cosas, de las que no se puede prescindir para la determinación de los derechos de unos y otros en el seno de la empresa.

Pío XII precisaba que era muy deseable —siguiendo los votos de Pío XI— que se corrigiera el contrato salarial añadiendo elementos del contrato de sociedad, pero que para ello no se requiere sostener «la necesidad *intrínseca* de ajustar (*alinear*) el contrato de trabajo sobre el modelo del contrato de sociedad» (ibíd.). Esto, sin embargo, no impide reconocer el valor de todo lo que es progreso en «la participación de los obreros y empleados en la propiedad de la empresa, en su gestión y en los proyectos que aporta», según las palabras de Pío XI. «No se ignora —concluye Pío XII— la utilidad de cuanto se ha llevado a cabo hasta ahora en este sentido de diversas maneras, para común beneficio de obreros y propietarios; pero atendidos los principios y las realidades, el derecho de cogestión económica que se reclama está fuera del campo de estas realizaciones posibles» (ibíd.). Por «derecho de cogestión económica» se entiende aquí el derecho estricto a participar en pie de igualdad en la toma de decisiones, porque se es miembro de la empresa, como si se tratara de una sociedad (asociación) de personas.

Debe reconocerse que otro discurso de Pío XII en 1952, que vuelve sobre este mismo tema, parece marcado por la voluntad de atenuar aún más el alcance de las palabras de Pío XI: «No podemos seguir ignorando —decía— las falsas interpretaciones que desvirtúan las palabras de alta sabiduría de nuestro glorioso predecesor, Pío XI, al dar la importancia de un programa social de la Iglesia para nuestro tiempo a lo que sólo era una observación absolutamente secundaria a propósito de las eventuales modificaciones jurídicas en las relaciones entre los trabajadores, sujetos del contrato de trabajo, y la otra parte contratante y pasando, en cambio, casi en silencio, sobre la parte principal de la encíclica *Quadragesimo anno*, que es la que contiene en realidad el programa, es decir, la idea del orden corporativo profesional de toda la economía»[2]. Pero el contexto había experimentado cambios nada desdeñables desde 1949-1950. La declaración de 1952 no se refiere ya tanto a la cuestión de la cogestión cuanto más bien a la de la exagerada importancia que algunos daban al problema de la reforma de la empresa, y en particular a la modificación de su forma *jurídica*, a expensas de la reforma del orden económico y social en su totalidad, profesional y nacional, sin la que la reforma jurídica de la empresa no conseguiría los objetivos deseados. Respecto de esta reforma global eran secundarios los deseos expresados por Pío XI sobre la

2. A la UCID, 31 de enero de 1952 (DC [1952] 200).

transformación jurídica de la empresa, tal como efectivamente descubre una atenta lectura de *Quadragesimo anno*. Pero esta transformación jurídica no es en modo alguno accesoria respecto del problema de la empresa que debe, a su vez, ser correctamente situado dentro del conjunto de las preocupaciones reformistas.

Así, pues, el punto más importante es que, al proceder a la reforma jurídica de la empresa, no debe actuarse en contra de la naturaleza de esta última, que no es una sociedad o asociación de personas. ¿Qué es, en efecto —insistamos una vez más—, el «contrato de sociedad» que Pío XI contraponía al contrato de trabajo? Es un contrato cuyas cláusulas no están determinadas por una relación de intercambio sino directa y exclusivamente por la consideración de las personas en sí mismas, que se comprometen a alcanzar un objetivo determinado y que se reconocen, en cuanto asociadas, responsabilidades y derechos análogos: los derechos de unos y otros no se definen en razón de sus respectivas aportaciones a la obra común, sino en virtud de convenciones mutuas, que establecen, para un mejor funcionamiento de la asociación, los límites de los compromisos y de las responsabilidades de cada uno, sin tener en cuenta su contribución productiva.

Si la empresa se convierte en asociación, entonces a todo el que entre en ella, ya sea como aportador de capital o de trabajo, se le concederá *indistintamente* un derecho de participación en los beneficios, en la gestión, en la propiedad de la empresa, etc. Lo que Pío XII rechaza es la *necesidad* de esta solución. Lo cual no quiere decir que no sea aceptable si los hombres se adhieren a ella libremente, y tal vez sea incluso una forma elevada de caridad cristiana, de la que existen ejemplos, pero a la que hay que invitar con suma prudencia y teniendo bien en cuenta las flaquezas humanas.

Pío XI, por su parte, declaraba que para respetar el carácter personal del servicio prestado por el trabajo humano integrado en el proceso de producción, puede adaptarse la forma jurídica del contrato de trabajo añadiéndole algunos *elementos* del contrato de sociedad. Pero con esto es evidente que no se prescinde necesariamente del carácter específico de las relaciones que se desarrollan, en el nivel económico de la existencia, en virtud de la mediación de los bienes y los servicios económicos intercambiados.

Excluido, pues, todo error de interpretación en lo referente al punto central abordado en las declaraciones de Pío XII, también es útil recordar aquí un cierto número de consideraciones que ha hecho valer el papa, no ya para negar la existencia de un derecho na-

tural de cogestión en el sentido categórico que acabamos de enunciar, sino para poner en guardia contra otros peligros que amenazan bien a unos bien a otras de las reformas destinadas a dar a las personas comprometidas con la empresa participación en los diversos aspectos de la responsabilidad de su funcionamiento, de acuerdo con sus respectivas aportaciones a la misma. El razonamiento se sitúa en un plano más concreto, más inmediato que en las reflexiones anteriores.

Hay que vigilar, recomienda en primer lugar Pío XII, para que estas reformas, en lugar de conducir al legítimo aumento de la responsabilidad a que cada uno tiene derecho según su aportación —que es el objetivo intentado— no lleven, por el contrario, a un *anonimato* de la responsabilidad opuesto a lo que se pretende: «Quien desee llevar más adelante la política social en esta misma dirección choca contra un límite, desde el momento en que existe el peligro de que la clase obrera siga a su vez los errores del capital, que consistían, sobre todo en las empresas de gran tamaño, en eximir a los propietarios privados (individuos o sociedades) de responsabilidad personal sobre los medios de producción, para transferirla a la responsabilidad de formas anónimas colectivas»[3].

Pío XII no afirma que no se deban llevar adelante las reformas sociales, pero reconoce que es peligroso *impulsarlas en dirección* a una copropiedad anónima, destructora de los valores personales de la propiedad que la Iglesia entiende, por el contrario, que se deben promocionar. Sobre este tema vuelve en su mensaje a los católicos austríacos en 1952, explicando la insistencia de la Iglesia en el derecho a la propiedad privada: «Ésta es la razón profunda por la que los papas de las encíclicas sociales y Nos mismo nos hemos negado a deducir, ni directa ni indirectamente, de la naturaleza del contrato de trabajo el derecho de copropiedad del obrero sobre el capital y, por tanto, su derecho de cogestión. Esta negativa se hace necesaria porque en el trasfondo se presenta otro gran problema: el derecho del individuo y de la familia a la propiedad se deriva inmediatamente de la naturaleza de la persona, es un derecho vinculado a la dignidad de la persona humana, que implica, por supuesto, obligaciones sociales, pero que no es solamente una función social»[4].

---

3. Alocución al Congreso internacional de estudios sociales, 3 de junio de 1950 (DC [1950] 835).

4. Mensaje al Katholikentag austríaco, 14 de septiembre de 1952 (DC [1952] 1323).

El papa vuelve aquí sobre el punto fundamental de la cogestión que ya hemos mencionado anteriormente, pero ahora lo aborda bajo un sesgo más particular: si todos los derechos son iguales e indistintos en la empresa identificada con una sociedad de personas, queda abolido el derecho de propiedad *personal*. Pío XII parece referirse aquí especialmente al hecho de que, en los ensayos institucionales destinados a poner en práctica la legítima participación en la responsabilidad, el efecto producido habría sido hundir en el anonimato la responsabilidad inherente a la propiedad.

También es preciso guardarse de todo lo que, por otro camino, amenazaría por convertir en anónima la responsabilidad de la empresa, ya que, so pretexto de dar una mayor responsabilidad a quienes son parte de ella, la sometería estrechamente a las decisiones de organizaciones ajenas a la misma. «Un parecido peligro (de anonimato) aparece, dice el papa, cuando se exige que los asalariados de una empresa tengan el derecho de cogestión económica, sobre todo cuando el ejercicio de este derecho depende de hecho, directa o indirectamente, de organizaciones dirigidas desde fuera de la empresa.»

Junto a estas observaciones, que se refieren a aspectos más particulares, puede afirmarse que en el tema del «derecho natural de cogestión», Pío XII ha querido, sobre todo, salvaguardar una definición realista de la empresa y se ha enfrentado a la ilusión de quienes pretenden que todas las relaciones empresariales deben estar reguladas por la justicia distributiva, sin tener en cuenta las prestaciones reales.

La empresa, conjunto de derechos personales

Las advertencias de Pío XII provocaron una notable timidez en la interpretación de las recomendaciones de Pío XI. De hecho, hasta Juan XXIII, en 1961, no se restablecería, a través de *Mater et magistra*, el equilibrio de la exposición. Y lo hizo, en primer lugar, al elegir el texto de *Quadragesimo anno* sobre el contrato salarial suavizado con elementos del contrato de sociedad como uno de los puntos que deben ser retenidos en una síntesis de las enseñanzas de Pío XI (MM 32). Luego, al citar un texto del mismo Pío XII, de 1944, en el que pedía que las grandes organizaciones abran «la posibilidad de moderar el contrato de trabajo con el contrato de sociedad» (MM 84). Y, sobre todo, al aportar nuevas precisiones sobre lo que implica y exige la naturaleza de la empresa. Pero lo paradóji-

co es que, a pesar de sus reservas sobre la cogestión, ya el propio Pío XII había contribuido mucho a que se entendiera la empresa como un conjunto de derechos *personales*. Conviene hacerlo ver.

Por supuesto, los derechos de los propietarios de los medios de producción —fueran quienes fueren— tienen cabida en este conjunto. La inclusión de sus bienes en un proceso de producción que es una obra común no implica la prescripción de sus derechos[5]. He aquí la fórmula más nítida y más general de esta exigencia salida de la pluma de Pío XII: «El propietario de los medios de producción, ya se trate de una persona particular, de una asociación de obreros o de una fundación, debe ser siempre, dentro de los límites del derecho público de la economía, dueño de sus decisiones económicas»[6]. Esto no quiere decir que todo el poder de decisión pertenezca en exclusiva a los propietarios de los bienes instrumentales, sobre todo cuando no se trata de la gestión patrimonial de estos bienes, sino de su empleo productivo. De todas formas, la fórmula utilizada por el papa implica claramente que deben quedar a salvo los derechos de los propietarios en lo relativo a su poder de decisión. «Existe el peligro de que la clase obrera siga a su vez los errores del capital, que consistían, sobre todo en las empresas de gran tamaño, en eximir a los propietarios privados (individuos o sociedades) de responsabilidad personal sobre los medios de producción, para transferirla a la responsabilidad de formas anónimas colectivas»[7].

No obstante, de la misma manera que León XIII o Pío XI, también Pío XII afirma, y muy claramente, que los propietarios de los medios de producción no son los únicos interesados ni los únicos portadores de derechos personales en el haz jurídico que es la empresa. Al igual que sus predecesores, eleva a la categoría de primer rango los derechos de los trabajadores, de todos los trabajadores, por supuesto, sean manuales o intelectuales, incluidos los de planificación y dirección: «El trabajo, en cuanto actividad de la persona humana, inteligente y libre, debe tener indiscutiblemente, en el campo de la producción, la primacía sobre los factores puramente instrumentales.» Con estas palabras se dirigía Pío XII a la Semana social de Italia en 1946 (DC [1946] 1415).

5. Carta a la Semana social de Italia, 23 de septiembre de 1956 (DC [1956] 1611).

6. Alocución a la UNIAPAC, 7 de mayo de 1949 (DC [1949] 715).

7. Alocución al Congreso internacional de estudios sociales, 3 de junio de 1950 (DC [1950] 835).

En 1956, monseñor Dell'Acqua escribía en nombre del papa a otra Semana social de Italia para protestar contra toda concepción de la producción y, por tanto, de la empresa, según la cual se podría explotar el trabajo como una simple mercancía. Pide que se abandone «la economía capitalista, fundada en los principios liberales, que considera que el beneficio máximo del empresario es la finalidad poco menos que exclusiva de la producción». «Semejante concepción —explica— implica la negación de los valores espirituales, la explotación inhumana del trabajo, la servidumbre del hombre a la máquina, que resume la siguiente dolorosa paradoja de nuestra época: la materia inerte sale ennoblecida de la fábrica, mientras que las personas se corrompen y degradan» (DC [1956] 1611). Nuevo recurso, merece la pena notar, a la célebre frase de *Quadragesimo anno.* Monseñor Dell'Acqua toma aquí posición, en nombre de Pío XII, a favor de una muy amplia participación de los trabajadores. «Se les pide a las categorías más directamente responsables una gran sensibilidad social para mejorar las anteriores fórmulas de retribución y hacer participar cada vez más a los trabajadores en la vida, las responsabilidades y los beneficios proporcionales de la empresa; y en razón también de que, muy a menudo, se ven obligados a exponerse a graves peligros en el ámbito del trabajo, de lo que dan testimonio, por desgracia, numerosas y dolorosas pruebas» (DC [1956] 1613).

Así, pues, tanto Pío XII como sus colaboradores expresan de forma clara y explícita la demanda de una progresiva participación en la responsabilidad e incluso en las iniciativas. Consideran, por lo demás, que este progreso es más fácil de alcanzar en las pequeñas y medianas empresas. «También la Iglesia —decía monseñor Montini, escribiendo, en nombre de Pío XII, a la Semana social de Italia de 1952— ha visto siempre con benevolencia y ha impulsado estas formas de empresa en las que encuentra posibilidad de afirmación y de expansión la iniciativa personal de todos cuantos desarrollan en ella su actividad, como por ejemplo la empresa artesanal, la empresa agrícola de dimensión familiar, la empresa cooperativa...» (DC [1952] 1359).

Pero también hay que esforzarse por conseguirlas en el seno de las grandes empresas, a menudo necesarias. La empresa de grandes dimensiones se justifica, por otra parte, tanto mejor cuanto que, en general, «las clases trabajadoras... son admitidas a menudo a tomar responsabilidades en la economía nacional, la vida profesional y los mismos organismos productivos» (ibíd.).

Pío XII ha formulado claramente, en particular el año 1956, el principio general subyacente a estas recomendaciones. ¿Con qué derecho puede un jefe de empresa, que da tanta importancia a su función personal, negar a los trabajadores el ejercicio de la participación en las funciones de decisión, de arbitraje y de elección que contribuyen a la personalización del hombre en la medida en que estos trabajadores contribuyen con su aportación real a la vida y al funcionamiento de la empresa? «La función económica y social que todo hombre aspira a desempeñar exige que no esté totalmente sometido a la voluntad de otro el despliegue de la actividad de cada uno. El jefe de empresa aprecia ante todo su poder de decisión autónomo: prevé, ordena, dirige, asumiendo la consecuencia de las medidas que toma. Sus dotes naturales... se emplean en la función de dirección y se convierten en principio del despliegue de su personalidad y de su gozo creador. Pero, ¿negará a sus inferiores lo que tanto aprecia en sí mismo?... Una concepción humana de la empresa debe, sin duda, salvaguardar, por el bien común, la autoridad del jefe; pero no puede aceptar un atentado tan penoso contra el valor profundo de los agentes de ejecución»[8].

Todo esto tiene un vasto alcance. Tan vasto que Pío XII, que expresó los recelos antes mencionados ante la idea de definir a la empresa como «sociedad» o asociación, no tuvo reparo alguno en hablar, en 1956, de una «comunidad de trabajo» en la empresa. Dirigiéndose a los participantes en una conferencia internacional sobre las relaciones humanas en la industria, les decía: «Comprobamos con satisfacción que la pura técnica ha puesto de relieve la importancia, tanto tiempo ignorada, de la relaciones humanas en el trabajo... Lo que en esta materia desea la Iglesia depende evidentemente de su idea del hombre. Para ella, todos los hombres tienen la misma dignidad ante Dios; por consiguiente, también deben ser iguales en las relaciones libres o necesarias que los unen. Ahora bien, la comunidad de trabajo que en nuestros días se establece normalmente sobre la base de contratos entre los empleadores y los empleados de las grandes empresas constituye, por parte de los primeros, un verdadero compromiso respecto de los segundos porque les piden lo mejor de su tiempo y de sus fuerzas. No se trata, pues, solamente de un trabajador a quien se contrata y a quien se le compra el trabajo; se trata de un hombre, de un miembro de la sociedad humana,

8. Al Congreso de las asociaciones católicas de pequeñas y medianas empresas, 8 de octubre de 1956 (DC [1956] 1550-1551).

que viene a colaborar al bien de esta sociedad en la industria en cuestión» (DC [1956] 198-199).

Por lo demás, Pío XII califica aquí de «asociados» a los diversos miembros de la empresa. Precisa, en efecto: «La empresa une mediante contrato a los asociados, cuyas responsabilidades son diferentes y jerarquizadas, pero a los que el trabajo debe proporcionar el medio de cumplir cada vez mejor sus obligaciones morales personales, familiares y sociales. Deben prestar lealmente un servicio mutuo y si el interés de los empleadores es tratar a sus empleados como personas, no pueden contentarse con consideraciones utilitaristas: la productividad no es un fin en sí mismo. Todo ser humano representa un valor trascendental y absoluto, porque el autor de la naturaleza humana le ha dado un alma inmortal» (ibíd.).

La participación, valor central

Así, pues, ya el mismo Pío XII abría de par en par el camino hacia el desarrollo de la idea de participación en las responsabilidades, aunque excluía que la empresa fuera pura y simplemente una sociedad, así como que la cogestión pura y simple fuera un derecho natural en pie de igualdad con otros derechos. Juan XXIII clarificaría aún más el debate al pronunciarse directamente sobre la participación en la vida de la empresa y sobre el «papel activo» que en este punto debe garantizárseles a los trabajadores: «Consideramos que es legítima en los obreros la aspiración a participar activamente en la vida de las empresas a las que están incorporados y trabajan. No es posible prefijar los modos y grados de tal participación, dado que están en relación con la situación concreta que presenta cada empresa; situación que puede variar de una empresa a otra, y que en el interior de cada empresa está sujeta a cambios a menudo rápidos y fundamentales. Creemos, sin embargo, oportuno llamar la atención sobre el hecho de que el problema de la presencia activa de los obreros existe siempre, sea pública o privada la empresa» (MM 91).

Pío XII hablaba, como ya hemos visto, de «comunidad de trabajo». Juan XXIII declaraba formalmente: «Se debe tender a que la empresa llegue a ser una comunidad de personas, en las relaciones, en las funciones y en la posición de todos los sujetos de ella» (MM 91).

El papa vuelve a continuación sobre la frase de Pío XII que se acaba de citar: «La función económica y social que todo hombre aspira a desempeñar exige que no esté totalmente sometido a la voluntad de otro el despliegue de la actividad de cada uno» (DC [1956] 1550). Y precisa: «Una concepción humana de la empresa debe, sin duda, salvaguardar la autoridad y la necesaria eficacia de la unidad de dirección; pero no puede reducir a sus colaboradores de cada día a la condición de simples ejecutores silenciosos, sin posibilidad alguna de hacer valer su experiencia, enteramente pasivos respecto a las decisiones que dirigen su actividad» (MM 92).

En opinión de Juan XXIII, no hay que hacer alto en este camino: «El ejercicio de la responsabilidad, por parte de los obreros, en los organismos de producción, al mismo tiempo que responde a las legítimas exigencias propias de la naturaleza humana, está también en armonía con el desarrollo histórico en el campo económico, social y político» (MM 93).

Por lo demás, las transformaciones de los sistemas de producción exigen hoy de los trabajadores «actitudes y cualidades profesionales más elevadas». Es preciso, por tanto, permitirles que las adquieran: «Como consecuencia, se ponen a su disposición mayores medios y más amplios márgenes de tiempo para que se instruyan y se pongan al día, para su cultura y su formación moral y religiosa. Se hace también posible un aumento de los años destinados a la instrucción básica y a la formación profesional de las nuevas generaciones» (MM 94-95). Y esto, a su vez, «favorece en las clases trabajadoras el que tomen mayores responsabilidades, incluso en el interior de las empresas» (MM 96). En una palabra, ya no hay excusas para no dejarles participar ampliamente en las responsabilidades.

El Concilio, en fin, reasumió todas estas enseñanzas y no tuvo dificultades para emplear incluso la expresión «participación... en la gestión», aunque sin contradecir por ello los puntos de vista de Pío XII sobre este tema. «En las empresas económicas *son personas las que se asocian*, es decir, hombres libres y autónomos, creados a imagen de Dios. Por ello, teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores, y quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover *la activa participación de todos en la gestión de la empresa*» (GS 68). «Gestión» traduce aquí la palabra latina *curatio*, tomada de la encíclica *Quadragesimo anno*.

El Concilio añade, como ya había hecho Juan XXIII: «Con todo, como en muchos casos no es a nivel de empresa, sino en nive-

les institucionales superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales de las que depende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, deben los trabajadores participar también en semejantes decisiones por sí mismos o por medio de representantes libremente elegidos» (GS 68).

Confirmación de Juan Pablo II

Hasta ahora Juan Pablo II no ha abordado expresamente, ni siquiera en la encíclica *Laborem exercens*, consagrada al trabajo, el tema de la empresa. Con todo, a ella se está refiriendo en realidad cuando habla del «proceso de producción». Y toma una posición clara y definida cuando afirma: «Conviene subrayar y poner de relieve la primacía del hombre en el proceso de producción, la primacía del hombre respecto de las cosas» (LE 12). Ya antes hemos encontrado su declaración: «Todo lo que está contenido en el concepto de ''capital'' —en sentido restringido— es solamente un conjunto de cosas. El hombre como sujeto del trabajo, e independientemente del trabajo que realiza, el hombre, sólo él, es una persona» (LE 12). Pío XII nos había recordado la mediación de las cosas o de las prestaciones que se intercambian. Juan Pablo II, por su parte, rememora que la primacía de los hombres, y particularmente de los trabajadores, está por encima de todo en las actividades de la empresa. Firme y sólido complemento, del que aún no se han extraído todas las consecuencias.

En segundo lugar, Juan Pablo II no olvida, como ya hemos señalado, estimular los avances en la línea de las propuestas de «copropiedad de los medios de trabajo» y de «participación de los trabajadores en la gestión y/o los beneficios de las empresas», «lo que se llama —dice— el accionariado obrero». Pero, sobre todo, plantea, con independencia incluso de estas instituciones específicas, una exigencia global, antecedente se podría decir: «Independientemente de la posibilidad de aplicación concreta de estas diversas propuestas, sigue siendo evidente que el reconocimiento de la justa posición del trabajo y del hombre del trabajo dentro del proceso productivo exige varias adaptaciones en el ámbito del mismo derecho a la propiedad de los medios de producción» (LE 14).

Esta exigencia afecta de hecho a la empresa y a su estructura, es decir, al puesto que se asigna en ella a la propiedad y a su representación por un lado y al trabajo y los trabajadores por otro. Es

el título del trabajo en sí, no alguna otra participación sobreañadida (en la propiedad, los beneficios, etc.), el que autoriza a los trabajadores a tener su puesto junto a los propietarios: esto es, debe darse al trabajo una más alta consideración. Y ¡cuánto hay que templar, suavizar, corregir o transformar el puro contrato salarial mediante elementos propios del contrato de sociedad para responder verdaderamente a esta exigencia! Se va ampliando, en suma, cada vez más, aquel tímido llamamiento contenido en *Quadragesimo anno*. Pero tampoco se olvidan, por otra parte, las reservas manifestadas por Pío XII. Porque el trabajador tiene derecho a todo este puesto en la empresa no de una manera indeterminada, sino a título de una aportación específica, la de su trabajo.

Pero, asegura Juan Pablo II, «se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo ''copropietario'' de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos» (LE 14). El pontífice evoca a continuación, como ya hemos visto, una libre *asociación* del trabajo y de la propiedad del capital, dando así vida a una gama de cuerpos intermedios de carácter económico, social o cultural. Estos cuerpos, al parecer de empresas nuevas o de grupos de empresas, «revestirían la forma y la naturaleza de comunidades vivas»; en ellas, sus miembros tendrían la posibilidad real de «tomar parte activa» (ibíd.).

Pero en esta proposición, que pretende ser innovadora, no todos los detalles aparecen claros. El propio pontífice la introduce con estas cautelosas palabras: «Un camino para conseguir esta meta podría ser...» En todo caso, esta tentativa de Juan Pablo II es una nueva prueba del llamamiento a una transformación y a una reforma, todavía no realizadas, inscritas en la concepción cristiana de la empresa.

Es cierto, por lo demás, que Juan Pablo II es consciente de que la empresa privada no lo es todo. Distingue al «empleador o empresario directo» —«la persona o la institución con la que los trabajadores concluyen directamente el contrato de trabajo»— y el «empleador indirecto», es decir, los «numerosos factores», incluidas las instituciones, como el Estado por ejemplo, que influyen en la formación y la ejecución del contrato de trabajo. Tiene, pues, en cuenta la interdependencia, tan considerable en nuestros días, tanto en el seno de cada nación como de unas naciones con otras. Todo un «condicionamiento». Pero quiere acentuar, no obstante, que sigue

recayendo una considerable responsabilidad sobre las unidades particulares, las empresas, pequeñas o grandes, en las que las personas se encuentran y colaboran. «La implantación de los derechos del trabajador no puede verse condenada a constituir solamente una consecuencia» de todo «el sistema». En opinión del pontífice, sigue siendo muy importante el puesto de la empresa en orden a la realización de los derechos personales. Y, por consiguiente, sigue teniendo una importancia también capital el problema de su estructura.

Aquí se encuentra el espíritu de toda la reflexión de la Iglesia sobre la empresa en nuestros días. Promueve sobre todo la búsqueda de modos de participación que estén realmente a la altura de la personalidad de los hombres —de todos los hombres— comprometidos en una empresa... Y siendo esto así, es lícito preguntarse si todo cuanto se ha llevado a cabo en estos últimos años en el campo de las reformas empresariales son tan sólo tímidos pasos comparado con estas exigencias.

Capítulo 9

LOS INTERCAMBIOS, EL MERCADO

La vida económica es una «vida social», decía Pío XII. Y toda la enseñanza de la Iglesia en materia económica no ha sido sino una explanación de las consecuencias de este principio fundamental, basado en su antropología. Hasta ahora hemos hablado mucho de las relaciones del hombre con la *naturaleza*, de la necesidad, la propiedad, el trabajo, la creación del capital. Pero no ignorábamos que con el examen de estos elementos básicos no estaba dicho todo lo relativo a la existencia económica. Al estudiar después la empresa, descubrimos ya una realidad muy importante explícitamente social, un nudo fundamental de relaciones. Una auténtica «comunidad», según las enseñanzas de Pío XII y Juan XXIII.

Llegados aquí, es preciso generalizar todo lo que hemos observado en el seno de la empresa: porque toda la vida económica está tejida de relaciones sociales. Sobre todo de relaciones de intercambio, de relaciones entre personas por mediación de las cosas. De hecho, el intercambio constituye el elemento social fundamental de la existencia económica y puede definirse la sociedad económica entera como una red de intercambios.

¿Cómo aprehende la Iglesia esta realidad? ¿Y cómo ha reaccionado frente a las teorías librecambistas injertadas en ella? A estas preguntas se dedicará el último capítulo de esta segunda parte, con el que finalizará el análisis de los elementos de la vida económica.

El derecho fundamental del intercambio

Hay quienes consideran que esta visión de la sociedad económica como red de intercambios debería ser superada en beneficio de una concepción en la que la sociedad entera estaría *directamente* al servicio de sí misma, al servicio de la sociedad en su conjunto. Marx, por ejemplo, se imaginaba a los trabajadores unidos «dispensando, de acuerdo con un plan concertado, sus numerosas fuerzas individuales como una sola y misma fuerza de trabajo social» y consideraba «el producto total de los trabajadores unidos» como un «producto social»[1]. Veía un cierto problema a propósito de la distribución de la parte del producto destinado al consumo, pero se trataba, precisamente, de un simple problema de distribución, no de intercambio.

La Iglesia, por su parte, insiste mucho en que no debe considerarse a la sociedad como un bloque, sino que han de tenerse en cuenta las personas, porque sólo las relaciones interpersonales crean sociedad. A nivel económico, respetar a las personas es otorgar el puesto debido a los intercambios en los que las personas se encuentran, aunque sea, una vez más, por mediación de las cosas que las representan. El intercambio está expuesto a un buen número de deformaciones. De ahí que la Iglesia no suscriba el puro y simple libre intercambio aunque, en principio, reconoce su importancia.

Prolongando cuanto hemos dicho sobre el derecho de propiedad, que traduce la superioridad del hombre sobre las cosas, puede hablarse de un derecho fundamental de las personas a intercambiar sus bienes, o de una fundamental «libertad del comercio recíproco de bienes mediante intercambios y donaciones». Ésta es la expresión que utilizaba Pío XII, poniendo así a un mismo nivel esta libertad y la propiedad privada[2].

El derecho fundamental al intercambio se afirma, en primer lugar, por el bien de la persona. En beneficio de la persona. Aquí está su aspecto personal. Pero en el intercambio hay además reciprocidad de beneficio personal. El intercambio se convierte así, al mismo tiempo, en una función propiamente social. Pío XII declaraba a este propósito: «Debe servir para establecer y mantener el equilibrio

---

1. *El capital*, I, cap. 1.

2. Mensaje de Pentecostés (1.º de junio) de 1941, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, III, 100.

económico»[3]. Es el medio en virtud del cual los bienes circulan hasta llegar a sus destinatarios y satisfacer sus necesidades.

Dado que se concibe el intercambio como algo en sí mismo bueno, se considera lógicamente que las profesiones fundamentalmente dedicadas al mismo son auténticos servicios, al igual que los otros. Pueden darse abusos, como daba a entender Pío XII, al dirigirse a los asistentes a un Congreso mundial de Cámaras de Comercio, el 27 de abril de 1950: «Si no tiene otra ambición que amasar la mayor cantidad posible de dinero y enriquecerse, el comerciante traiciona su vocación, ya que vocación puede llamarse la misión que Dios le asigna, sobre todo en coyunturas particularmente difíciles. En tal caso, daría razón a los malévolos que se afanan por pintar al comerciante como un vampiro que vive a expensas de toda la vida económica» (DC [1950] 646).

Pero, decía también Pío XII, «si el comerciante busca lo contrario, si procura hacer circular los bienes de la tierra, destinados por Dios al beneficio de todos, de modo que se sitúen allí donde deben servir, entonces, sí, es un servidor bueno y verdadero de la sociedad, un garante contra la miseria, un promotor de la prosperidad general» (ibíd.).

En 1956, el pontífice afirmaba, tal vez con excesivo optimismo, pero no sin relación con los esfuerzos que se estaban llevando a cabo: «Parece haber quedado ya atrás el tiempo en el que el comerciante podía concebir su función aisladamente, tan sólo como una fuente de beneficio personal, y se hallaba, por tanto, envuelto en la lucha sin cuartel de la competencia. Ahora prevalece, con justos títulos, la concepción de la utilidad social, del rendimiento de una actividad respecto a todas las restantes y, en consecuencia, las mejoras aportadas al funcionamiento de la distribución convergente hacia un mismo objetivo: aumentar el servicio real prestado a la comunidad. El beneficio se obtiene como una consecuencia normal»[4].

Libre cambio, libre competencia, ¿hasta qué punto?

Hablar del derecho fundamental de intercambiar equivale a afirmar la *libertad* de intercambio. No obstante, la pregunta que surge

3. Alocución al Congreso de intercambios internacionales, 7 de marzo de 1948 (DC [1948] 624).

4. A un Congreso de la distribución de productos alimentarios, 22 de junio de 1956 (DC [1956] 972).

al instante es saber si, en el terreno de lo concreto, los intercambios deben ser siempre libres, entera y absolutamente libres. Y también, ¿debe la competencia reinar soberanamente en la vida económica? Esta cuestión ha sido objeto de una de las mayores controversias que se han registrado en el campo de la economía. Se discutió en el siglo XIX y se sigue discutiendo en nuestros días. El liberalismo, y después el neoliberalismo, tienden a ver en la libertad total de intercambio un principio del que jamás debe abdicarse, y a considerarlo como el mejor de los sistemas económicos posibles. Pero la Iglesia nunca ha hecho suyos estos puntos de vista. Importa saber el porqué.

Es útil advertir, de entrada, para hacer luz en este debate, que el libre cambio y la libre competencia no son magnitudes equivalentes. Puede haber libre cambio sin competencia si, por ejemplo, son pocos los que intercambian, o en los casos de monopolio o de ciertas formas de oligopolio. El concepto más importante es, en efecto, el de la libre competencia, expresión que designa una situación de intercambios en la que hay numerosos intercambistas relacionados entre sí. Situación absolutamente opuesta al caso en que un bien determinado y no sustituible —el cuadro de un pintor famoso, por poner un ejemplo— es detentado por una sola persona.

¿Cuál es, pues, la actitud de la Iglesia? Reconoce, en primer lugar, el valor del intercambio y el del libre cambio en el sentido ya indicado de que quiere que se respeten las personas. No desea verlas desaparecer en conglomerados sociales previamente establecidos, de tal suerte que las personas no tengan ya iniciativa, ni dispongan de sus bienes o de lo que producen, ni puedan tampoco hacer valer sus necesidades ante los bienes disponibles. En la práctica, por tanto, la Iglesia acoge favorablemente la competencia, es decir, el libre cambio, siempre que no se produzcan situaciones de monopolio o en la medida en que son numerosos los intercambistas en situaciones no demasiado desiguales. Entonces, en efecto, la competencia, la interrelación de numerosas ofertas y demandas, en suma, una transparencia de las relaciones económicas por la aproximación entre numerosas ofertas y demandas, tiene el mérito de estimular la actividad e incluso la creatividad de cada individuo. Pero no se pretende afirmar en modo alguno que esto sea producto de la pura y simple libertad de mercado. Más bien, hace falta, a menudo, mucha organización del mercado.

En este contexto, Pablo VI ha escrito: «Las ventajas del libre cambio son evidentes cuando las partes no se encuentran en condi-

ciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia» (PP 58). Más recientemente, Juan Pablo II ha afirmado: «En el orden de los intercambios hay que dejarse guiar por las leyes de una sana competición» (RH 16).

Así, pues, en un sentido —el que acabamos de indicar— la Iglesia es favorable a la libertad de intercambios y, sobre todo, a la libre competencia, pero no acepta este principio sin limitaciones... Cabría preguntarse si lo hace así porque en su opinión no se dan nunca las condiciones de una competencia perfecta o de la perfecta libertad de intercambio, aunque no sea más que en razón de la gran dificultad de que todos los participantes se hallen en situaciones no demasiado desiguales (en una suficiente igualdad de oportunidades). O bien, lo hace por una razón más profunda, que afecta al principio mismo de la libertad de intercambios, a saber, que esta libertad no puede convertirse en principio absoluto y último de la organización de las relaciones entre los agentes de la vida económica, productores y consumidores. De hecho, parece que la Iglesia no considera que los mercados, todos los mercados, puedan ser perfectos sin un cierto grado de organización que es justamente una cosa distinta del puro mercado, y, a la vez, que no puede admitir que se haga del libre cambio —y ni siquiera de la libre competición— el principio absoluto y definitivo de las relaciones económicas. Así, Pío XI declaraba: «La libre concurrencia... no puede en modo alguno regir la economía» (QA 88). Con otras palabras, a pesar de sus méritos, la competencia está sujeta a criterios más elevados. Y esta afirmación nunca ha sido cuestionada en épocas posteriores.

Hay criterios más elevados que deben respetarse

Entre los criterios más elevados que se imponen se encuentra, según la Iglesia, como ya hemos visto, el del justo salario y, en términos más generales, el del precio justo, que no son automáticamente satisfechos en el librecambismo. Hay que observar, por lo demás, a este propósito, que muy a menudo la justicia del precio no tiene menor importancia que la del salario: indirectamente, un precio justo es la justa remuneración del productor que debe vivir de ella.

No es tarea fácil determinar el precio justo. Sólo se le puede fijar mediante el recurso a una estimación común eventualmente con-

trolada por una autoridad. El mercado es un medio de expresión de la apreciación común requerida, pero no es siempre un medio adecuado.

Es evidente que en determinadas circunstancias se registran precios injustos en el mercado, sin que se tenga la posibilidad de reclamar. Así, por ejemplo, en el caso del agricultor que destina sus productos a un mercado de consumidores hambrientos, Pío XII recordaba —en la inmediata postguerra— que no debe conseguir ganancias fáciles con sus productos, sino contentarse con un margen de beneficio tal que no le exima de seguir «ganándose la vida con el sudor de su frente». Es una buena norma práctica.

En términos más generales, este pontífice ponía en guardia contra «las fluctuaciones de valor de una mercancía bajo la influencia de un optimismo colectivo o de una psicosis de angustia provocada por acontecimientos internacionales»[5]; cosa corriente en los mercados de valores, de divisas y de materias primas.

Hasta dónde llegan los males del libre cambio ilimitado

Muchas de las afirmaciones de los responsables de la Iglesia aluden no sólo a la «imperfección» (para decirlo con una palabra suave) de los mercados, sino también a los desórdenes, a la anarquía incluso que a veces les caracteriza, a la violencia que a menudo traducen, de tal manera que no puede considerarse el libre cambio como un primer principio, aunque debe reconocerse su valor cuando la competencia se mantiene dentro de límites humanos. Ha sido sin duda Pío XI quien más lejos ha ido en esta crítica. Aunque afirmó que «dentro de sus justos límites, la libre concurrencia es legítima y útil», denunciaba, al mismo tiempo, como ya hemos visto, la formidable «acumulación de poder y de recursos», «fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores» (QA 107). Y proseguía: «Sólo sobreviven los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia» (ibíd.). Y añadía: «La libre concurrencia se ha destruido a sí misma; la dictadura económica se ha adueñado del mercado libre;

5. A los miembros del Instituto internacional de estadística, 11 de septiembre de 1953, en la compilación de A.F. Utz, J.F. Groner y A. Savignat, *Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne, directives de S.S. Pie XII*, Saint-Paul, París 1956, t. I, n.º 1958.

por consiguiente, al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía toda se ha hecho horrendamente dura, cruel, atroz» (QA 109).

De todo ello se seguía, para Pío XI, la siguiente consecuencia: «Las fáciles ganancias que un mercado desamparado de toda ley ofrece a cualquiera, incitan a muchísimos al cambio y tráfico de mercancías, los cuales, sin otra mira que lograr pronto las mayores ganancias con el menor esfuerzo, en una especulación desenfrenada, tan pronto suben como bajan, según su capricho y codicia, los precios de las mercancías, desconcertando las prudentes previsiones de los fabricantes» (QA 132).

Al término de estas reflexiones, Pío XI concluía: «La libre concurrencia... no puede regir la economía» (QA 88). Y también: «La libre concurrencia, contenida dentro de límites seguros y justos, y sobre todo la dictadura económica, deben estar imprescindiblemente sometidas de una manera eficaz a la autoridad pública en todas aquellas cosas que le competen» (QA 110). «Nadie mejor que vosotros —decía, por su parte, Pío XII en 1948, a los participantes en un Congreso de intercambios internacionales— conoce y evalúa el contraste entre el desorden que desde hace mucho tiempo y en numerosos países reina en el campo de los intercambios económicos y la ley de orden y de armonía que Dios ha impreso en el seno de la creación entera» (DC [1948] 623).

Este mismo pontífice acababa de denunciar, poco antes, la especulación. Se dirigía en estos términos a los agricultores italianos: «Mostraos como vendedores honestos, no como calculadores avariciosos en perjuicio del pueblo, y como buenos compradores en el mercado interior del país. Sabemos bien cuán lejos se está a menudo de este ideal. Fueran cuales fueren la rectitud de intenciones y la dignidad de la conducta, orgullo de numerosos productores agrícolas, no es menos cierto que hoy día se necesita una gran firmeza de principios y energía de voluntad para resistir a la diabólica tentación de fáciles ganancias que especulan desvergonzadamente con las necesidades del prójimo, en vez de ganarse la vida con el sudor de su frente» (DC [1946] 1447).

Pío XII volvió, desde otra perspectiva, sobre toda la cuestión del libre cambio y del liberalismo en su mensaje de Navidad de 1954. «Hace cien años —afirmaba— los partidarios del sistema del libre cambio esperaban de él admirables resultados, considerándolo como un poder poco menos que mágico. Uno de sus más ardientes defensores no vaciló en comparar el principio del libre cambio en

virtud de la amplitud de sus efectos en el mundo moral, con la ley de la gravedad que rige el mundo físico, atribuyéndole, como efectos propios, al acercamiento entre los hombres, la desaparición de los antagonismos de raza, de fe, de lengua, y la unidad de todos los seres humanos en una paz inalterable. El curso de los acontecimientos ha mostrado cuán engañosa es la ilusión de esperar la paz sólo a través del libre cambio»[6] (DC [1955] 71).

Por supuesto, Pío XII no abogaba en favor de un sistema económico centralizado, en sustitución de los intercambios descentralizados y libres. «Hay —observaba— países en los que se ha erigido en sistema poner en manos de la autoridad pública, de una manera más o menos absoluta, todo el comercio. Afirmamos claramente que es ésta una tendencia opuesta al concepto cristiano de la economía social; el comercio es fundamentalmente una actividad del individuo» (DC [1950] 645-646). En un sistema en el que nadie tiene la posibilidad de intercambiar libremente, bajo la forma que se quiera, a los hombres se les considera ya sólo aptos para recibir de la sociedad, pero sin estar asociados a la responsabilidad del intercambio. No es mejor esta situación que la de la competencia anárquica. «Son igualmente ciegas —decía Pío XII— la confianza cuasisupersticiosa en el mecanismo del comercio mundial para equilibrar la economía y la confianza en un Estado providencia encargado de procurar a cada uno de sus súbditos y en todas las circunstancias de la vida la satisfacción de exigencias que, en último término, son irrealizables»[7].

El caso del libre cambio internacional

A propósito de la economía internacional, Pablo VI reexaminó de nuevo, en 1967, el problema del libre cambio. Ya he indicado que no menospreciaba en modo alguno la libertad de intercambio y sabía bien que los países industrialmente avanzados veían en esta libertad una «ley de justicia». No obstante, el pontífice se mostraba muy reservado en lo referente a la aplicación de la regla del libre cambio en el comercio internacional «cuando las condiciones son demasiado desiguales de un país a otro». Y proseguía: «Los precios

---

6. El papa alude aquí a Richard Cobden.
7. Al Congreso internacional de estudios sociales, 3 de junio de 1950 (DC [1950] 836-837).

que se forman libremente en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos. Es el principio fundamental del liberalismo el que está aquí en litigio» (PP 58).

Repetía, pues, sobre esta materia, el mismo razonamiento que había llevado a cabo León XIII a propósito del salario de los obreros, que aparecían como la parte más débil en el contrato con el empleador. En este mismo sentido, los países pobres son hoy la parte débil en las relaciones con sus ricos interlocutores comerciales. «La enseñanza de León XIII en *Rerum novarum* conserva su validez: el consentimiento de las partes, si están en situaciones demasiado desiguales, no basta para garantizar la justicia del contrato, y la regla del libre consentimiento queda subordinada a las exigencias del derecho natural. Lo que era verdadero acerca del justo salario individual, lo es también respecto a los contratos internacionales: una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de la libre concurrencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica. El libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social» (PP 59).

Pablo VI podía añadir: «Por lo demás, esto lo han comprendido los mismos países desarrollados, que se esfuerzan con medidas adecuadas por restablecer, en el seno de su propia economía, un equilibrio que la concurrencia, dejada a su libre juego, tiende a comprometer. Así sucede que a menudo sostienen su agricultura a costa de sacrificios impuestos a los sectores económicos más favorecidos. Así también, para mantener las relaciones comerciales que se desenvuelven entre ellos, particularmente en el interior de un mercado común, su política financiera, fiscal y social se esfuerza por procurar, a industrias concurrentes de prosperidad desigual, oportunidades semejantes. No estaría bien usar aquí dos pesos y dos medidas. Lo que vale en economía nacional, lo que se admite entre países desarrollados, vale también en las relaciones comerciales entre países ricos y países pobres. Sin abolir el mercado de concurrencia, hay que mantenerlo dentro de los límites que lo hacen justo y moral, y, por tanto, humano. En el comercio entre economías desarrolladas y subdesarrolladas, las situaciones son demasiado dispares, y las libertades reales demasiado desiguales. La justicia social exige que el comercio internacional, para ser humano y moral, restablezca entre las partes al menos una cierta igualdad de oportunidades. Esta última es un objetivo a largo plazo. Mas para llegar a él es preciso crear desde ahora una igualdad real en las discusiones y negociaciones» (PP 60-61).

Nueva crítica del liberalismo por Pablo VI en 1971

Algunos años más tarde, en 1971, Pablo VI tuvo que enfrentarse de nuevo al problema, más amplio, del renacimiento de la ideología liberal. Esta circunstancia le permitió expresar de forma más completa su punto de vista sobre esta materia. Y lo hizo en su carta al cardenal Roy, conocida como *Octogesima adveniens*.

La corriente liberal, dice en este documento, justifica su posición con tres argumentos: «en nombre de la eficacia económica»; «para defender al individuo frente a la influencia y el predominio cada vez más omnipresente de la organización»; y para defenderle asimismo «contra las tendencias totalitarias de los poderes públicos» (OA 35).

Frente a esto, la primera reacción de Pablo VI no es, y esto debe subrayarse, de ningún modo desfavorable. Dice, en efecto, que «hay que mantener y desarrollar la iniciativa individual» (ibíd.). No obstante, añade a continuación, los cristianos que se comprometen con esta concepción pueden fácilmente, en nombre de la libertad que quieren favorecer, idealizar el liberalismo: «Querrían un modelo nuevo de liberalismo» que no recayera en los errores del antiguo, «más adaptado a las condiciones actuales». Pero, al actuar así, «olvidan fácilmente que en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad» (OA 35). Es, pues, necesario, dice Pablo VI, un atento discernimiento.

Se da por supuesto que, a menudo, lo que se adopta de hecho es este liberalismo filosófico. Esto es, una concepción del mundo que exagera la autonomía del individuo. El cristiano, afirma igualmente el papa, no puede adherirse a la «ideología» liberal «que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencia más o menos automática de iniciativas individuales y no ya como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social» (OA 26).

El tema de fondo va aquí, sin duda, más allá de la cuestión de la sola libertad de los intercambios económicos. Con todo, quienes adoptan la ideología liberal global suelen exagerar también de ordinario el recurso a la libertad de intercambios y no tienen suficientemente en cuenta los efectos nefastos que a menudo la acompañan. Y a la inversa, quienes se apasionan por la libertad de intercambios

corren el peligro de dejarse arrastrar por esta ideología, que niega de hecho la dimensión social de la persona.

Cómo critica el liberalismo Juan Pablo II

Finalmente, en el contexto de la gran oleada liberal que se ha desbordado en los últimos tiempos, también el sucesor de Pablo VI, Juan Pablo II, ha tenido que volver sobre esta materia. ¿Qué debe destacarse, sobre este punto, en sus enseñanzas?

Vale la pena recordar, en primer término, sus afirmaciones, ya antes reseñadas, sobre los merecimientos de la «sana competencia». Pero, al igual que sus antecesores, también él hace una severa crítica de los actuales mecanismos de la economía —sobreentendiendo, en muy buena parte, los mecanismos del mercado— sobre todo en el plano internacional. «La amplitud del fenómeno (de los desequilibrios entre países desarrollados y subdesarrollados) pone en tela de juicio las estructuras y los mecanismos financieros, monetarios, productivos y comerciales que, apoyados en diversas presiones políticas, rigen la economía mundial: ellos se revelan casi incapaces de absorber las injustas situaciones sociales heredadas del pasado y de enfrentarse a los urgentes desafíos y a las exigencias éticas del presente» (RH 16).

Esta afirmación figura ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (1979). Vuelve sobre el tema en 1981, en *Laborem exercens*. Aquí presenta al liberalismo, o en todo caso al «liberalismo primitivo» del siglo XIX, como uno de los sistemas que han trastocado el orden que debe reinar entre capital y trabajo, o entre el trabajo y los instrumentos del trabajo. «Esta situación estaba favorecida por el sistema sociopolítico liberal que, según sus premisas de economicismo, reforzaba y aseguraba la iniciativa económica de los solos poseedores del capital, y no se preocupaba suficientemente de los derechos del hombre del trabajo, afirmando que el trabajo humano es solamente un instrumento de producción, y que el capital es el fundamento, el factor eficiente y el fin de la producción» (LE 8). Y un poco después afirmaba que, en la práctica, «los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y éste, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros» (LE 11).

En este contexto, Juan Pablo II no vacila en emplear el término

«explotación», aunque añadiendo que «hay otros elementos de explotación, unidos con la falta de seguridad en el trabajo y también de garantías sobre las condiciones de salud y de vida de los obreros y de sus familias» (LE 11).

En esta perspectiva, lo nocivo no es la libertad en sí, sino la libertad que sólo beneficia en realidad a *una* categoría social, la de los propietarios o la de los empresarios: los trabajadores están a su merced, no son hombres libres. El liberalismo admite, según Juan Pablo II, que se considere al trabajo humano «exclusivamente bajo la relación de la finalidad económica» (LE 13). Desde el momento en que se niega a considerarlo bajo su carácter específico y prefiere tratarlo como un factor de producción, del mismo rango que los restantes que aparecen en el mercado, la ideología liberal contradice la prioridad de que debe gozar siempre el trabajo frente al capital, subvierte este orden, se convierte en uno de los «capitalismos» denunciados por Juan Pablo II.

El papa tiene clara conciencia de la evolución que se ha registrado desde la época en que este sistema dominaba sin rivales. No obstante, son varios los regímenes económicos que permiten subsistir las injusticias flagrantes o que han creado otras nuevas. Pero es evidente, sobre todo, que el pontífice no desea que se retorne a un liberalismo generalizado, que volvería a producir las mismas consecuencias que ya acarreó el liberalismo primitivo. El error de oponer el capital al trabajo «tiene su determinado aspecto histórico, relacionado con el período del primitivo capitalismo y liberalismo... puede sin embargo repetirse en otras circunstancias de tiempo y lugar, si se parte, en el pensar, de las mismas premisas, tanto teóricas como prácticas» (LE 13). Y es patente que sólo se evita este error cuando se parte de *otras* premisas, es decir, cuando no se pone al mismo nivel el capital y el trabajo, sino que se adopta, por el contrario, como principio básico «la primacía de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital como conjunto de los medios de producción» (LE 13).

Una vez más, estas reflexiones desbordan la mera cuestión de la libertad de intercambios en el sentido corriente de esta expresión. De ordinario, el liberalismo es un bloque que implica la idea de la libertad de intercambios y la extiende a todo tipo de transacciones, incluido el contrato salarial, sin aceptar la validez de otros principios de justicia que no sean los de mercado. Ante todo esto, al igual que frente al principio del libre mercado sin restricciones, la Iglesia mantiene una clara reserva, aunque manifiesta mayor interés que en

el pasado por los valores de estímulo del mercado allí donde los intercambios se llevan a cabo entre interlocutores en situaciones básicamente iguales.

Conclusión

Precisando un poco más, me atrevería a decir que el tono de Pío XI en *Quadragesimo anno* ya no es enteramente actual. En cambio, la Iglesia se sigue reconociendo en la afirmación de Pablo VI sobre el liberalismo «que considera las solidaridades sociales como consecuencia más o menos automática de iniciativas individuales y no ya como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social» (OA 26).

Aquí está, en efecto, el problema principal: la solidaridad no puede reducirse a la mera resultante del juego de intereses o de iniciativas individuales; es, más bien, un objetivo que debe perseguirse *en razón de sí mismo*, del mismo modo que también lo es la libertad. Es inaceptable organizar la vida económica con la segunda intención de corregir sólo a posteriori los efectos sociales nocivos de la organización elegida, pero sin proponerse la solidaridad como un objetivo directo. De hecho, esta idea aparece en algunos liberales que, aun aceptando sin reservas el libre mercado como modelo de organización de la producción, admite la necesidad de una «red de seguridad» para salvar, a posteriori, a quienes el libre mercado perjudica o deja a un lado... Pero la Iglesia no consiente contentarse con este punto de vista: la solidaridad debe estar presente ya antes, incluso desde el primer momento, si se quiere que todos los hombres sean respetados como tales, y por encima de los intereses que representan.

Dicho de otra forma, la economía es verdadera sociedad, no simple campo de fuerzas. Y este punto de vista debe estar presente desde el momento mismo en que se acomete su organización. Es decir, también desde que se plantea la cuestión del mercado, de un mercado que nunca debe contemplarse sin tener en cuenta la situación —bastante igual o, por el contrario, demasiado desigual— de los interlocutores que se dan cita en él. Por consiguiente, tampoco puede omitirse nunca la supervisión, el control, la regulación, con el objetivo de conseguir que produzca sus resultados útiles, pero sin que se olvide por ello la solidaridad, que debe presidir a esta institución misma.

En el espíritu de las enseñanzas de la Iglesia, esta valoración crítica de la libertad de intercambios, de la libertad de competencia, de la libertad del mercado, no se orienta exclusivamente hacia la intervención de los poderes públicos. La Iglesia reconoce lo legítimo de esta intervención en nombre del bien común de la comunidad de los ciudadanos, cuyo alcance desborda el de la mera sociedad económica, cuestión que abordaremos en nuestro capítulo sobre las relaciones entre sociedad económica y comunidad política. Pero estimula también la iniciativa *común* de los agentes interesados, con la mirada puesta en una regulación de los intercambios acorde con el principio de solidaridad que agrupa a los hombres entre sí en la sociedad económica. Movida por este espíritu no ha cesado de recomendar la creación de organismos intermedios, de una u otra clase, de organizaciones profesionales en particular, o incluso de organizaciones en las que participan a la vez representantes de los directivos de empresas y representantes de los trabajadores dependientes; fomenta, en todo caso, la creación de relaciones contractuales estables entre estos diversos interlocutores. Son muchas, en efecto, las cosas que pueden llevarse a cabo mediante estas iniciativas comunes de los agentes interesados.

Pero no debe ocultarse que estas iniciativas también tienen sus peligros: los del cártel, que de una u otra forma puede abolir la competencia. No obstante, la existencia de tales peligros no es razón suficiente para que se descarguen sobre el Estado o sobre los otros órganos de la comunidad política en cuanto tal responsabilidades que deben tomarse en su adecuado nivel.

La idea esencial en este punto es que el intercambio es un elemento verdaderamente fundamental de la economía —en cierto modo casi el elemento que la define— y que contribuye también, poderosamente, a la vida social, pero que también él se inscribe, primero y ante todo, en una sociedad. Si el intercambio es tan antiguo como el mundo, no menos antigua es la solidaridad, que también debe ser estrictamente valorada y respetada.

Anexo: la moneda

El intercambio evoca el recuerdo de la moneda, importante instrumento de los intercambios económicos y ella misma objeto intercambiable. Hasta ahora la Iglesia no ha abordado con detalle los problemas planteados en nuestros días en torno a la moneda. Con todo, el concilio Vaticano II ha

manifestado por lo menos su importancia y ha expuesto algunos principios fundamentales sobre este punto que conviene señalar aquí.

En primer lugar, dice el Concilio, «en materia de política monetaria cúidese de no dañar al bien de la propia nación o de las ajenas» (GS 70). Se alude aquí a la especulación contra la moneda de un país, así como a las transferencias de capitales que constituyen una fuga injustificada frente a la moneda local. Se rechazan igualmente los comportamientos conscientemente inflacionistas. En los infortunios monetarios están implicadas, en definitiva, las responsabilidades de muchas personas.

La segunda recomendación del Concilio en el tema de los problemas monetarios se refiere a la protección —sobre todo por parte de las autoridades— contra los efectos socialmente nefastos e injustos de ciertas evoluciones monetarias: «Tómense precauciones para que los económicamente débiles no queden afectados injustamente por los cambios de valor de la moneda» (ibíd.). Aflora aquí —apenas insinuado— un vasto sector de problemas de justicia social, demasiado poco estudiados hasta ahora[8].

8. Véase también, con todo, en el capítulo 14 («La economía internacional») la actitud adoptada por la Iglesia, estos últimos años, a propósito de la reforma del sistema monetario internacional.

III

DINÁMICA

Las necesidades, la propiedad, el trabajo, el capital (los instrumentos de producción), la cooperación productiva (la empresa) y el intercambio son, sin duda, los «elementos» fundamentales de toda economía. Acabamos de ver cómo la Iglesia ha montado en torno a ellos un gran número de reflexiones sobre la vida económica.

Ha intentado, sobre todo, entender cada una de estas realidades en su relación con la persona humana —con su libertad o su superioridad sobre las cosas— y, simultáneamente, en su relación con la solidaridad que vincula a las personas entre sí, pero sin por ello perder de vista sus prestaciones específicas, aunque a su vez desbordadas por el mutuo reconocimiento. La Iglesia ha puesto así de relieve toda una serie de criterios o de puntos de vista destinados a servir de ayuda a los hombres en sus valoraciones y sus elecciones en la vida económica.

Pero su reflexión no podía detenerse aquí, dado que la realidad constituida por los elementos reconocidos como fundamentales —necesidad, propiedad, trabajo, capital, empresa, intercambio— es una realidad en movimiento: implica un «crecimiento»; conoce mutaciones que reciben el nombre de «desarrollo»; está entreverada de conflictos; se halla, por otro lado, modificada por la asociación entre personas de diversas categorías (sindicatos, organizaciones profesionales...). No existe, además, sin una relación estrecha con la comunidad política y con el Estado que la estructura; pero, al mismo tiempo, las diversas economías comunican, al menos hasta un cierto grado, en la economía internacional. Añádase que las realidades de base de la economía están diversamente organizadas entre sí,

en «sistemas» —capitalismo, socialismo— que se disputan la adhesión de los hombres y de los pueblos. Reformas y revoluciones cruzan, en fin, la historia de las sociedades económicas. La Iglesia se ha mostrado también atenta, en sus enseñanzas sociales de los últimos cien años, a estos múltiples aspectos de la dinámica de las sociedades económicas, cuyos elementos hemos abordado por separado en las páginas anteriores. Ha sido precisamente en este terreno donde más se ha comprometido la Iglesia en los actuales debates.

Observaremos también, en nuestra parte III, las posiciones adoptadas por la Iglesia a propósito del crecimiento y el desarrollo, de los conflictos sociales, de las asociaciones, sobre todo de los sindicatos, de las relaciones de la economía con el Estado, de la economía internacional, de los «sistemas» económicos, de la elección entre reforma y revolución.

Capítulo 10

CRECIMIENTO Y DESARROLLO

La economía, al menos una vez superados los regímenes de subsistencia, no es un circuito de intercambios que se mantiene o conserva en un mismo nivel: un mismo nivel de tecnología, de producción y de consumo. Aunque de manera irregular, toda la economía moderna es una economía de crecimiento.

Podría creerse que el crecimiento es resultado de simples mecanismos, pero la verdad es que depende, en gran medida, de la elección que hacen los hombres, sean individuos aislados, empresas o gobiernos: elección de consumir más, elección de trabajar más, elección de hacer trabajar más. Y también, elección de invertir para aumentar o para perfeccionar cualitativamente el aparato de producción. La cuestión que entonces se plantea es: ¿cuál es el valor del crecimiento? ¿Debe buscarse a toda costa el mayor crecimiento posible?

Existe, por otro lado, el problema del «desarrollo». No se identifica con el del crecimiento. Se tiende, en efecto, a reservar la palabra crecimiento para designar los aumentos dentro de la misma línea, aumentos sobre todo cuantitativos: aumento del producto nacional, por ejemplo, o del producto per cápita. Aumento asimismo del consumo y, por supuesto, también de la inversión. La palabra desarrollo se utiliza más bien para designar el cambio cualitativo de una economía que pasa de un género y un estilo característicos a otros distintos. Por ejemplo, del sistema de subsistencia, puramente agrícola, apoyado en conocimientos hereditarios, tradicionales, al sistema industrial fundado en técnicas con amplia aplicación de la ciencia. Entran aquí todos o casi todos los cambios de las organiza-

ciones sociales, de las mentalidades, de las escalas de valores, de la educación, aunque se dan también, evidentemente, factores de continuidad.

El crecimiento no es nunca puramente cuantitativo; en todo caso, cuando es fuerte implica cambios en la manera de trabajar y en el género de vida. El desarrollo, por su parte, tiende en principio a un bienestar que se traduce en diversos aumentos cuantitativos. No obstante, hay preponderancia de lo cuantitativo cuando se habla de crecimiento y de lo cualitativo cuando se habla de desarrollo. En fechas recientes sobre todo, cuando numerosos países del tercer mundo han irrumpido en la historia moderna accediendo a la independencia y buscando su puesto bajo el sol entre países que se habían transformado y desarrollado antes que ellos en el curso de los últimos siglos, se ha hablado especialmente de «desarrollo». De todas formas, el problema del desarrollo se habría planteado inevitablemente en virtud del enorme aumento demográfico que se registraba en aquellas regiones, al igual, por lo demás, que en otros Estados más antiguos, como los de América Latina, que se habían mantenido, durante mucho tiempo después de su independencia, en niveles de economía tradicional. Así, pues, los urgentes problemas del desarrollo de la época reciente han planteado vivas preguntas a la Iglesia. Analizaremos, uno tras otro, estos dos aspectos, el del crecimiento y el del desarrollo.

El crecimiento, la riqueza y la pobreza según el Antiguo y el Nuevo Testamento

El crecimiento y el aumento de riqueza que proporciona son valores absolutamente auténticos a los ojos del cristianismo. Pero son valores que es preciso armonizar con otros de signo poco menos que opuestos, al menos a primera vista: moderación, pobreza, ausencia de «preocupaciones». Veamos cómo se plantea el problema a partir de la Biblia, del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Las primeras páginas de la Biblia presentan, en un primer momento, una concepción cálida y positiva del esfuerzo emprendedor del hombre, del que surgirá la economía: «Llenad la tierra y dominadla» (Gén 1,28), dice Dios al principio de la historia. Y pone al primer representante del género humano en el jardín del Edén «para cultivarlo» (cf. Gén 2,15). Recientemente ha dicho Juan Pablo II, comentando este pasaje: «En la realización de este mandato, el

hombre, todo ser humano, refleja la acción misma del Creador del universo» (LE 4). Otros numerosos lugares, especialmente de los libros sapienciales del Antiguo Testamento, testifican asimismo que la riqueza es un bien.

Pero no es menos cierto que estos mismos libros sapienciales lanzan numerosas advertencias a los hombres que se extenúan acumulando riquezas. El libro de los Proverbios dice: «Vanas son las riquezas el día de la cólera» (Prov 11,4). Es constante en el Antiguo Testamento la idea de la relativización de las actividades económicas. La justicia, además, tiene un rango absolutamente superior: «Más vale poco con justicia que grandes ganancias sin rectitud» (Prov 16,8).

En cuanto al Nuevo Testamento, todos recordamos la parábola de los talentos. Invitación a fructificar y hacer fructificar. Pero, al mismo tiempo, otras muchas parábolas de Jesús parecen encerrar, en lo referente a la economía, un sentido distinto. Bastará con citar, en este sentido, algunas sentencias de Lucas, el más claro sobre esta materia.

En primer lugar, las recomendaciones de Jesús a aquellos a quienes llama para la misión. A los Doce, enviados para «proclamar el reino de Dios», les dice: «Nada toméis para el camino; ni bastón, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni tengáis cada uno dos túnicas» (Lc 9,3). Y a los Setenta y dos, a quienes manda «por delante» (Lc 10,1), les recomienda: «En cualquier ciudad donde entréis y os reciban, comed de lo que os presenten» (Lc 10,8). Es decir, no deben exigir nada, deben contentarse con lo que espontáneamente les ofrezcan, no deben insistir en que los acojan, sino que deben dejar bien en claro que no quieren guardar para sí ni siquiera el polvo que se les adhiere a los pies (Lc 10,11).

No faltan quienes se apresuran a explicar que estas exhortaciones al desprendimiento están dirigidas a los apóstoles. Pero en otros muchos pasajes Jesús no distingue tan netamente estas dos categorías de personas. Da consejos exigentes a quienes quieren ser sus discípulos y ponerse en camino hacia el reino de Dios: «No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis... Fijaos en los cuervos: ni siembran ni cosechan; no tienen bodega ni granero, y Dios los alimenta... Fijaos en los lirios, cómo ni hilan ni tejen. Pero yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Así, pues, vosotros no andéis buscando qué comer ni qué beber, y no estéis inquietos» (Lc 12,22-29).

Jesús no dice, por supuesto, que no haya que trabajar para ganarse el sustento, para el vestido y las necesidades económicas en general. Pero aclara a todos los hombres, pobres o ricos, que esto no debe convertirse en obsesión, en «preocupación», en tormento que acapara todas las fuerzas del espíritu y del corazón y aparta de Dios, o aleja de la «búsqueda de su reino». Esto supondría que no toda manera de trabajar, de desvivirse por tener más, es una manera aceptable.

«No sólo de pan vive el hombre», proclamó Jesús desde los inicios de su ministerio, cuando fue tentado, en el desierto, a convertir las piedras en pan, en un momento en que lo necesitaba vivamente (Lc 4,4). Pronunció también esta otra sentencia, aún más fuerte: «Aquel de entre vosotros que no renuncie a todos sus bienes no puede ser mi discípulo» (Lc 14,33). Según una nota de la Biblia de Jerusalén, «no parece que Jesús establezca distinción entre los discípulos. La advertencia va dirigida a todos». Igualmente, las palabras «vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos» (Lc 18,22) no se dirigen sólo a quien desea comprometerse a favor de la vocación expresamente apostólica, sino a uno que quería saber qué debía hacer «para tener parte en la vida eterna».

En el caso de la sentencia acerca de la necesidad de renunciar a «todos los bienes» para ser discípulo de Jesús, del contexto se desprende que se trata de apartarse y renunciar a los bienes en la medida en que son un obstáculo para responder a Dios que invita a su «banquete». Aquel «vende todo lo que tienes», Jesús sólo se lo pide a un hombre que le asegura que desde los días de su juventud puso todo su empeño en obedecer fielmente la llamada de Dios. La proposición ulterior que le hace Jesús no figuraba en su primera respuesta. Se trata, pues, de un *plus*. De todos modos, cada uno debe estar atento a la posibilidad al menos de encontrarse con una propuesta parecida a lo largo de su camino, en un recodo de su vida.

Lo menos que puede decirse es que a menudo las riquezas son un obstáculo para una respuesta calurosa a Dios. «No podéis servir a Dios y al dinero», ha dicho Jesús (Lc 16,13). Habló también de las «riquezas injustas» o «engañosas». No parece que estas frases se refieran sólo al dinero mal adquirido. «En el origen (aunque sea lejano) de casi todas las fortunas hay alguna injusticia», comenta la Biblia de Jerusalén. Puede ser... En cualquier caso, parece lícito afirmar que el dinero, incluso el adquirido por medios lícitos, es «injusto» o «engañoso» porque es tentador: implica la capacidad de

adquirir muchas cosas, incluso la de forzar y doblegar a los hombres; no es «honesto» debido al uso que a menudo se hace de él, o que se intenta hacer.

Pero a pesar de todos los calificativos que le aplica, Jesús no condena a la riqueza en sí misma, como se advierte por el hecho de que alaba a quienes la utilizan bien y son fieles respecto de aquel que se la ha confiado: «Si, pues, no habéis sido fieles en la riqueza injusta, ¿quién os confiará el verdadero bien?» (Lc 16,11).

Las sentencias del Señor sobre los pobres y la pobreza son correlativas de las que pronunció sobre la riqueza. «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (Lc 6,20). Aunque, a diferencia de Mateo, Lucas no dice «pobres de espíritu», es indudable que tanto la bendición como la maldición se refieren a una *actitud* y, al mismo tiempo, a una situación. Pero teniendo en cuenta todas las enseñanzas de Jesús, debe también comprenderse que está más cerca de la conversión el que se halla en situación de pobreza *efectiva*, mientras que es difícil, e incluso muy difícil, para quienes no han comenzado a renunciar a alguna porción de riqueza.

Es significativo el elogio de la pobreza en el caso del óbolo de la viuda, a la vez pobre y generosa, pero sin duda más fácilmente generosa en virtud de su misma pobreza: «Vio (Jesús) a unos ricos que echaban sus donativos en el arca del Tesoro; vio también a una viuda pobre que echaba allí dos moneditas, y dijo: ''De verdad os digo que esta viuda pobre ha echado más que todos. Porque todos éstos han echado como donativo de lo que les sobraba, ésta en cambio ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto tenía para vivir''» (Lc 21,1-4).

¿Qué balance puede trazarse tras este excurso a la Escritura, y en particular al Nuevo Testamento, respecto del problema del crecimiento económico? Para empezar, creo que es imposible no sentirse impresionado ante la profunda crítica que encierran las sentencias de Jesús. Contienen fuertes exigencias con la mirada puesta en la conversión. Por ejemplo, si un hombre sólo adquiere o amontona riquezas para el mal, que deje de amontonar. Igualmente, si el hombre no vive de algún modo la experiencia del desprendimiento efectivo de alguna parte de sus riquezas, es prácticamente seguro que no conseguirá una conversión seria. Pero, por otro lado, Jesús no condena ni lo más mínimo el hecho de que se trabaje para asegurar un bienestar suficiente para sí y para todos los hombres. No comenta directamente el «dominad la tierra» del Génesis, pero afirma que el hombre debe hacer fructificar los talentos que le han sido confia-

dos. Sólo rechaza la idea de un dominio que es orgullo, o la posesión por poseer. Pero es loable el dominio que se adquiere para ofrecerlo a Dios y ponerlo al servicio de los hermanos.

Es, por otra parte, saludable para los cristianos y, en realidad, para todos los hombres, estar incesantemente acompañados por las sentencias de Jesús sobre la riqueza injusta, la pobreza de la viuda, la dificultad de que los ricos entren en el reino de Dios (Lc 18,24). Porque, incluso recordando estas sentencias es grande el peligro de dejarse corromper por el atractivo de las ganancias, el deseo de «cada vez más». ¿Que sería, si no se recordasen? Pero, a pesar de este peligro, según las Escrituras cristianas, consideradas en su conjunto, el crecimiento económico es un valor positivo, es una obra que refleja la creación misma de Dios, de quien el hombre es imagen. Y esto jamás debe olvidarse.

El crecimiento es un valor, pero no un valor absoluto

Pero, con independencia de las enseñanzas de la Escritura, se oye a menudo la objeción: la Iglesia, los papas, los obispos, han alabado —se dice— demasiado poco el esfuerzo requerido para la producción y el crecimiento y han estado demasiado atentos a las injusticias y las desigualdades que han surgido en el camino y a su reparación. Han adoptado posturas «distributivistas» y hasta «reparticionistas» pero bastante poco «productivistas». ¿Qué hay de verdad en esto, al menos en las recientes enseñanzas sociales de la Iglesia?

Ya hemos observado[1] la insistencia con que algunos papas, y en especial Pío XII, han favorecido la inversión. El concilio Vaticano II tomó una posición mucho más clara y nítida sobre nuestro problema: «Hoy más que nunca, para hacer frente al aumento de población y responder a las aspiraciones más amplias del género humano, se tiende con razón a un aumento en la producción agrícola e industrial y en la prestación de servicios. Por ello hay que favorecer el progreso técnico, el espíritu de innovación, el afán por crear y ampliar nuevas empresas, la adaptación de los métodos productivos, el esfuerzo sostenido de cuantos participan en la producción; en una palabra, todo cuanto puede contribuir a dicho progreso» (GS 64).

1. En el capítulo 7 («El capital»), p. 154-156.

Más tarde, Pablo VI no dudó, en *Populorum progressio*, en prestar a la idea del crecimiento económico, y por lo demás también a la del desarrollo, una fundamentación directamente teológica, relacionándola con el concepto cristiano de la vocación: «En los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse, porque toda vida es una vocación. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos, como en germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar: su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino que le ha sido propuesto por el Creador» (PP 15). Hasta este profundo nivel se hunden las raíces del crecimiento.

Ésta es, precisaba el pontífice, la tarea que se le asigna al hombre libre y responsable. «Dotado de inteligencia y de libertad, el hombre es responsable de su crecimiento lo mismo que de su salvación. Ayudado, y a veces estorbado, por los que lo educan y rodean, cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso; por sólo el esfuerzo de su inteligencia y de su voluntad, cada hombre puede crecer en humanidad, valer más, ser más» (ibíd.). Cada hombre y también cada grupo, cada pueblo.

La Iglesia, por otra parte, es sensible a la dimensión histórica o colectiva del crecimiento. Y así, el concilio Vaticano II tomó nota del esfuerzo «ingente» —dijo— que los hombres han desarrollado a lo largo de los siglos para mejorar sus condiciones de vida. Considera que este esfuerzo está en total armonía con el «designio de Dios» y afirma: «Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirado el nombre de Dios en el mundo» (GS 34). Y todo esto es válido, añade de manera expresa, «igualmente para los quehaceres más ordinarios», muchos de los cuales están relacionados con la economía.

También es verdad que, al mismo tiempo, el concilio Vaticano II indicaba que la actividad y el crecimiento económicos no pueden ni deben convertirse en valores absolutos que alejen de Dios y extenúen a los hombres. Traducía de la siguiente manera para nuestros días las antes citadas sentencias de Jesús: «La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos,

ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas: de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente» (GS 64). Pretendía así oponerse al «economicismo», en el que se ha hundido a menudo la humanidad «tanto en las naciones de economía colectivista como en las otras» (GS 63).

Asimismo, Pablo VI, en *Populorum progressio*, tras haber afirmado el valor del crecimiento, señaló también su ambivalencia y, por tanto, sus límites: «Este crecimiento personal y comunitario se vería comprometido si se alterase la verdadera escala de valores. Es legítimo el deseo de lo necesario, y el trabajar para conseguirlo es un deber: "El que no quiera trabajar que no coma" (2Tes 3,10). Pero la adquisición de los bienes temporales puede conducir a la codicia, al deseo de tener cada vez más y a la tentación de acrecentar el propio poder. La avaricia de las personas, de las familias y de las naciones puede apoderarse lo mismo de los más desprovistos que de los más ricos y suscitar en los unos y en los otros un materialismo sofocante. Así, pues, el tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente. Necesario para permitir que el hombre sea más hombre, lo encierra como en una prisión desde el momento que se convierte en el bien supremo, que impide mirar más allá. Entonces los corazones se endurecen y los espíritus se cierran; los hombres ya no se unen por amistad, sino por interés, que pronto les hace oponerse los unos a los otros y desunirse. La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral» (PP 18-19).

Conviene también subrayar que el Concilio ha destacado las obligaciones que además y por encima del crecimiento individual impone a las personas el crecimiento comunitario: «Recuerden todos los ciudadanos el deber y el derecho que tienen, y que el poder civil ha de reconocer, de contribuir, según sus posibilidades, al progreso de la propia comunidad.» Y se añaden las siguientes precisiones, para el caso de los países más pobres: «En los países menos desarrollados, donde se impone el empleo urgente de todos los recursos, ponen en grave peligro el bien común los que retienen sus riquezas improductivamente o los que —salvado el derecho personal de emigración— privan a su comunidad de los medios materiales y espirituales que ésta necesita» (GS 65).

Se abordan, en estas últimas frases, algunos de los problemas éticos más acuciantes en varios países en vías de desarrollo: ¿es justo conservar la propiedad de vastas posesiones no explotadas o infrautilizadas cuando hay hombres que carecen de tierra? ¿Es justo que alguien abandone su país sin tener para nada en cuenta lo que ha recibido de él? Debe quedar a salvo el derecho natural a la emigración, dice la Iglesia. Pero no debería ejercerse de ordinario sin que la comunidad que ha formado a los emigrantes reciba una justa compensación. Por otro lado, poner los capitales a cubierto fuera del propio país puede explicarse cuando la devaluación monetaria es el resultado de negligencias o malversaciones, pero no puede convertirse nunca en medio para esquivar los sacrificios exigidos por igual a todos los ciudadanos o para privar a su país de los medios necesarios para su desarrollo[2].

Si intentamos retener las tomas de posición más importantes relativas al crecimiento, podemos resumirlas en dos afirmaciones del final del capítulo sobre la vida económica de *Gaudium et spes*. Primero, una viva exhortación: «Los cristianos que toman parte activa en el movimiento económico-social de nuestro tiempo y luchan por la justicia y la caridad, convénzanse de que pueden contribuir mucho al bienestar de la humanidad y a la paz del mundo» (GS 72). Y luego el recuerdo de la «justa jerarquía de valores»: «Adquirida la competencia profesional y la experiencia que son absolutamente necesarias, respeten en la acción temporal la justa jerarquía de valores, con fidelidad a Cristo y a su evangelio... a fin de que toda su vida, así la individual como la social, quede saturada con el espíritu de las bienaventuranzas, y particularmente con el espíritu de la pobreza» (ibíd.). Evidentemente el Concilio remite aquí a las sentencias de Jesús: «Bienaventurados los pobres»; «Vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres»; «¡Cuán difícil es que los ricos entren en el reino de Dios!». Sentencias que incluso interpretadas en su contexto, no cesan de interpelar y de obligar a discernir.

No hay, al parecer, modo de esquivar esta dualidad de los consejos dados por la Iglesia. Algunos querrían que ésta alabase el crecimiento sin ningún tipo de reservas y protestan contra el «sí... pero», que caracteriza las reflexiones de los papas y los obispos sobre esta materia. En realidad, la Iglesia es plenamente consciente del valor del crecimiento y de su sentido, incluso teológico. Pero sólo puede concebirlo en cuanto sometido al discernimiento, limita-

2. Véase también anteriormente, p. 188-189.

do por otros **valores que** impiden que **se le otorgue una categoría** absoluta.

Aproximación al problema del desarrollo

El problema del *desarrollo* consiste en que es ineludible llevar a cabo *rápidamente* una considerable evolución si se quiere hacer frente a las necesidades. Es también un problema de transformación *cualitativa* profunda de la sociedad, de la cultura, de la tradición.

Recordemos aquí que la enseñanza de la Iglesia adquirió, por vez primera, en la encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII, viva conciencia de la cuestión del desarrollo tal como se ha planteado a partir de la independencia de un gran número de países africanos y asiáticos que se encuentran precisamente «en vías de desarrollo». *Mater et magistra* apareció en 1961, el año del referéndum sobre la autodeterminación de Argelia. Algunos meses antes, en 1960, habían accedido a la independencia las antiguas colonias francesas del África occidental y ecuatorial. Justamente, en su encíclica, Juan XXIII enumera, entre las grandes innovaciones de nuestro tiempo, «el ocaso de los regímenes coloniales y la independencia política que han obtenido los pueblos de Asia y África» (MM 49).

Es cierto que aborda el problema del desarrollo de los países pobres por el rodeo de las *relaciones* con los países desarrollados: «El problema tal vez mayor de la época moderna es el de las relaciones entre las comunidades políticas económicamente desarrolladas y las comunidades políticas en vías de desarrollo económico» (MM 157). Volveremos más tarde sobre este tema[3]. En cambio, en una serie de documentos posteriores a Juan XXIII, *Gaudium et spes, Populorum progressio* y, muy recientemente, en *Sollicitudo rei socialis*, se aborda de forma muy directa y en razón de sí misma la cuestión del desarrollo. Es, sin duda, una cuestión de pobreza, de «indigencia», de «hambre y miseria», como se decía en *Mater et magistra* (MM 157). Pero es también cuestión de rápida y profunda transformación, cuestión de «economía en transición», como afirmó enérgicamente el Concilio (GS 66).

Pablo VI explicaba, en *Populorum progressio*, que el problema consistía en «escapar al hambre, la miseria, las enfermedades endémicas, la ignorancia». Y ello a escala de pueblos enteros. Pero afir-

3. Véase el capítulo 14 («La economía internacional»).

maba en las primeras líneas de la encíclica: «Estos pueblos buscan una participación más amplia en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas... se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo» (PP 1).

Completando estas ideas, escribe, en un texto que ya conocemos: «Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy, mientras que un gran número de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo. Por otra parte, los pueblos llegados recientemente a la independencia nacional sienten la necesidad de añadir a esta libertad política un crecimiento autónomo y digno, social no menos que económico, a fin de asegurar a sus ciudadanos su pleno desarrollo humano y ocupar el puesto que les corresponde en el concierto de las naciones» (PP 6).

No eran, desde luego, desdeñables los equipamientos heredados en el momento de la descolonización. Hubo, en particular, una notable aportación de ciencia y de técnicas. Pero resultaban «notoriamente insuficientes para enfrentarse con la dura realidad de la economía moderna» (PP 8). Es decir, para hacer frente a una situación en la que, en opinión del papa, el mecanismo mismo de la economía implica «una agravación, y no una atenuación, en la disparidad de los niveles de vida». «Los pueblos ricos —añade— gozan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente» (PP 8). Se trata de pueblos de economía casi exclusivamente agraria, en los que los campesinos adquieren conciencia de su «miseria no merecida» (PP 9). Estas últimas palabras pertenecen a *Rerum novarum*, donde León XIII las aplicaba a los obreros.

A ello se añade —proseguía Pablo VI— el escándalo de las irritantes desigualdades no sólo en el disfrute de bienes, sino, más aún, en el ejercicio del poder. Mientras que, en algunas regiones, una oligarquía disfruta de una civilización refinada, el resto de la población, pobre y dispersa, «está privada de casi todas las posibilidades de iniciativa personal y de responsabilidad y aun muchas veces incluso viviendo en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana» (PP 9). El último miembro de esta frase es de *Gaudium et spes*, que no la aplicaba directa y específicamente a los países en vías de desarrollo.

De todas formas, la cuestión del desarrollo es también un gran problema *cultural*. Pablo VI la expone en los siguientes términos: «El choque entre las civilizaciones tradicionales y las novedades de la civilización industrial rompe las estructuras, que no se adaptan a las nuevas condiciones. Su marco, muchas veces rígido, era el apoyo indispensable de la vida personal y familiar, y los viejos se agarran a él, mientras que los jóvenes lo rehúyen, como un obstáculo inútil, para volverse ávidamente hacia nuevas formas de vida social. El conflicto de las generaciones se agrava así con un trágico dilema: o conservar instituciones y creencias ancestrales y renunciar al progreso, o abrirse a las técnicas y civilizaciones que vienen de fuera, pero rechazando con las tradiciones del pasado toda su riqueza humana. De hecho, los apoyos morales, espirituales y religiosos del pasado ceden con mucha frecuencia, sin que por eso mismo esté asegurada la inserción en el mundo nuevo» (PP 10). «Desconcierto», resume el párrafo siguiente.

En 1987, veinte años después de *Populorum progressio*, el problema cultural desempeña un papel dominante cuando, precisamente con ocasión de este aniversario, Juan Pablo II escribe *Sollicitudo rei socialis*, una nueva encíclica sobre el desarrollo. El pontífice no olvida afirmar que el subdesarrollo significa, también en nuestros días, pobreza, significa que «una multitud ingente de hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles, sufren el peso intolerable de la miseria» (SRS 13). Son también «millones» los que han visto «empeorar sensiblemente su situación», aun admitiendo que en algunos casos ha mejorado (ibíd.). Pero Juan Pablo II presta atención sobre todo a los indicadores culturales. Así, observa muy especialmente: «El analfabetismo, la dificultad o imposibilidad de acceder a los niveles superiores de instrucción, la incapacidad de participar en la construcción de la propia nación, las diversas formas de explotación y de opresión económica, social, política y también religiosa de la persona humana y de sus derechos, las discriminaciones de todo tipo, de modo especial la más odiosa, basada en la diferencia racial» (SRS 15).

Subraya a continuación la «represión» del «derecho a la iniciativa económica» en muchos países. «En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático» (SRS 15). De aquí fluye el desinterés por la vida nacional, la emigración, por lo menos la «emigración psicológica», aunque se permanezca dentro de las fronteras físicas del país (ibíd.).

Estas carencias culturales se dan, por lo demás, la mano con una carencia *política*, traducida en la idea de «ausencia de posibilidad —para tantos hombres y mujeres— de participar en la construcción de su propio país». «La negación o limitación de los derechos humanos —como, por ejemplo, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a participar en la construcción de la sociedad, la libertad de asociación o de formar sindicatos o de tomar iniciativas en materia económica— ¿no empobrecen tal vez a la persona humana igual o más que la privación de los bienes materiales?» Y resume: «En pocas palabras, el subdesarrollo de nuestros días no es sólo económico, sino también cultural, político y simplemente humano» (ibíd.).

El subdesarrollo es también el fruto de las políticas internacionales, observa el actual pontífice. Aflora aquí otro de los aspectos importantes de su pensamiento en *Sollicitudo rei socialis*. «No se puede silenciar un hecho sobresaliente del *cuadro político* que caracteriza el período histórico posterior al segundo conflicto mundial y es un factor que no se puede omitir en el tema del desarrollo de los pueblos. Nos referimos a la *existencia de dos bloques* contrapuestos, designados comúnmente con los nombres convencionales de Este y Oeste, o bien de Oriente y Occidente» (SRS 20). El enfrentamiento ideológico ha generado enfrentamiento militar. A menudo, uno y otro son exportados al tercer mundo. Juan Pablo II no duda en hablar de «guerras por delegación de poderes», mediante «instrumentalización de los conflictos locales» (SRS 20), y de «imperialismo» (SRS 22). Todo ello «impide radicalmente la cooperación solidaria de todos por el bien común del género humano» (SRS 22). «Desde este punto de vista —concluye— la actual división del mundo es un *obstáculo directo* para la verdadera transformación de las condiciones de subdesarrollo en los países en vías de desarrollo y en aquellos menos avanzados» (ibíd.).

¿Qué hacer?

Ante esta situación, los documentos de la Iglesia intentan, desde los primeros años sesenta, una respuesta a la pregunta: ¿qué hacer? A partir de *Mater et magistra* van apareciendo, en efecto, las ideas fundamentales sobre el desarrollo y sobre cómo debe ser.

El desarrollo debe comportar, por supuesto, un aumento de la producción. Pero debe ser también un progreso social. Porque los

despegues económicos no implican *ipso facto* una mejor o más justa distribución de los bienes. «Producir más y mejor responde a una exigencia de la razón y es también una necesidad imprescindible. Pero no es menos necesario y conforme a la justicia que la riqueza producida se reparta equitativamente entre todos los miembros de la comunidad política» (MM 168).

Este párrafo concluye con una recomendación de carácter más estrictamente económico: «Esto requiere que se actúe, en cuanto sea posible, gradual y armónicamente en todos los sectores de la producción: agricultura, industria y servicios» (ibíd.). Es indudable que aquí Juan XXIII temía que se descuidara la agricultura, como propugnaban algunas teorías marxistas del desarrollo entonces corrientes, que ponían en primer plano la creación de una poderosa industria pesada.

Otra idea presente en *Mater et magistra* es la referente al respeto de las peculiaridades de cada pueblo y cada cultura: el desarrollo debe realizarse con fidelidad a esta personalidad. «Las comunidades políticas en fase de desarrollo económico suelen presentar un sello inconfundible de propia individualidad: ya por los recursos y características específicas del propio ambiente natural, ya por sus tradiciones, a menudo ricas en valores humanos, ya por las cualidades típicas de sus propios miembros» (MM 169).

Esta observación se dirige sobre todo a los que llegan a estos países procedentes del exterior. Juan XXIII escribe a este propósito: «Las comunidades políticas económicamente desarrolladas, al prestar su cooperación, deben reconocer y respetar esta individualidad y superar la tentación que las empuja a proyectarse, a través de la cooperación, en las comunidades que se están desarrollando económicamente» (MM 170). Esto implica que no se conciba el desarrollo como simple recuperación del retraso respecto de una situación o de un nivel alcanzados en otros lugares: debe ser un proceso original, controlado por el sistema de valores propios del país en cuestión. Estos valores no deben desaparecer ante la empresa del desarrollo: «Los progresos científicotécnicos, el desarrollo económico, las mejoras en las condiciones de vida, son ciertamente elementos positivos de una civilización. Pero debemos recordar que no son ni pueden ser considerados como valores supremos, sino que todos esos elementos, en comparación con los valores supremos, revisten un carácter esencialmente instrumental» (MM 175).

Juan XXIII se sentía especialmente preocupado por el peligro de que los valores sociales tradicionales fueran desplazados o pasaran

a un segundo término ante los valores materiales de los países desarrollados: «Observamos con amargura que en las naciones económicamente desarrolladas no son pocos los seres humanos en quienes se ha amortiguado, apagado o invertido la conciencia de la jerarquía de valores; es decir, en quienes los valores del espíritu se descuidan, olvidan o niegan; mientras los progresos de las ciencias y de las técnicas, el desarrollo económico, el bienestar material se pregonan y defienden frecuentemente como preeminentes y aun se ensalzan como única razón de la vida» (MM 176). Existen también peligros en el contacto entre los pueblos en vías de desarrollo y los países desarrollados: en los menos desarrollados, en efecto, «por antigua tradición, está aún viva y operante la conciencia de algunos de los más importantes valores humanos» (ibíd.).

Estos mismos puntos de vista reaparecen más tarde en *Gaudium et spes*. Así, por ejemplo, el Concilio afirma que es preciso hacer desaparecer con la mayor celeridad posible las «enormes desigualdades económicas», sobre todo las que están acompañadas de discriminaciones en el «respeto a los derechos de las personas y a las características de cada pueblo» (GS 66). Volviendo sobre el problema de la agricultura, los padres conciliares declaran: «Teniendo en cuenta las peculiares dificultades de la agricultura tanto en la producción como en la venta de sus bienes, hay que ayudar a los labradores para que aumenten su capacidad productiva y comercial, introduzcan los necesarios cambios e innovaciones, consigan una justa ganancia y no queden reducidos, como sucede con frecuencia, a la situación de ciudadanos de inferior categoría» (GS 66).

En este útimo punto no se alude sólo, pero sí especialmente, a los países en vías de desarrollo. Ya se ha indicado, por otra parte, cómo en esta misma perspectiva la Iglesia se ha comprometido a favor de las reformas agrarias en los países en vías de desarrollo, entre las que se incluyen «el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas en beneficio de quienes sean capaces de hacerlas valer» (GS 71)[4].

Cuando existen costumbres familiares, campesinas o de cualquier otro género, que han venido garantizando tradicionalmente la seguridad de cada uno —de los niños, los enfermos y los ancianos en particular— el Concilio tomó, como ya hemos visto, la siguiente posición: «Frecuentemente, en sociedades económicamente menos desarrolladas, el destino común de los bienes está a veces en parte

4. Véase p. 109.

logrado por un conjunto de costumbres y tradiciones comunitarias que aseguran a cada miembro los bienes absolutamente necesarios. Sin embargo, elimínese el criterio de considerar como en absoluto inmutables ciertas costumbres si no responden ya a las nuevas exigencias de la época presente; pero, por otra parte, conviene no atentar imprudentemente contra costumbres honestas que, adaptadas a las circunstancias actuales, pueden resultar muy útiles» (GS 69).

Hay en este mismo documento otro importante punto de vista, emparentado con el anterior: el desarrollo puede recibir un poderoso impulso por parte de las naciones ya desarrolladas, pero importa que los pueblos en vías de desarrollo «tengan presente que el progreso surge y se acrecienta principalmente por medio del trabajo y de la preparación de los propios pueblos, progreso que debe ser impulsado no sólo con las ayudas exteriores, sino ante todo con el desenvolvimiento de las propias fuerzas y el cultivo de las dotes y tradiciones propias» (GS 86). El Concilio añade: «En esta materia deben sobresalir quienes ejercen mayor influjo sobre sus conciudadanos.» Deben evitar estilos de vida calcados sobre los modelos extranjeros y dependientes, por tanto, del exterior.

En este apartado de *modelos* de desarrollo en el sentido estricto del término, ¿cuál es la postura de la Iglesia? Ya hemos hablado de sus observaciones a propósito de la importancia de la agricultura y del equilibrio entre los diversos sectores de la economía. *Gaudium et spes* hace, además, esta recomendación general, para poner en guardia frente a dos extremos: el desarrollo «no debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni tampoco en manos de una sola comunidad política o de ciertas naciones más poderosas... No se puede confiar el desarrollo ni al solo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos ni a la sola decisión de la autoridad pública. Por este motivo hay que calificar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de las personas y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción» (GS 65). Tal vez haya también una alusión a las exigencias del desarrollo en esta otra nota de *Gaudium et spes*: «Allí donde por razones del bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes una vez que hayan cambiado las circunstancias. De todas formas, es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales» (GS 75).

El punto culminante del texto se encuentra en su rechazo decidido de la dictadura y el totalitarismo, aunque puedan tolerarse ciertas restricciones temporales de algunos derechos, ante las apremiantes tareas del desarrollo.

El punto de vista de «Populorum progressio»

En *Populorum progressio* de Pablo VI aparece en primer lugar la idea de que el desarrollo supone la «industrialización», si bien en un sentido amplio, de suerte que el proceso de industrialización afecte también a la agricultura. La introducción de esta idea resulta de todas formas notable, respecto de los documentos anteriores, que sólo mencionaban la agricultura: «Necesaria para el crecimiento económico y para el progreso humano, la industrialización es al mismo tiempo señal y factor del desarrollo. El hombre, mediante la tenaz aplicación de su inteligencia y su trabajo, arranca poco a poco sus secretos a la naturaleza y hace un uso mejor de sus riquezas. Al mismo tiempo que disciplina sus costumbres, se desarrolla en él el gusto por la investigación y la invención, la aceptación del riesgo calculado, la audacia en las empresas, la iniciativa generosa y el sentido de responsabilidad» (PP 25).

«Es justo reconocer —prosigue el papa— la aportación irreemplazable de la organización del trabajo y del progreso industrial a la obra del desarrollo» (PP 26). Y también: «Hay que darse prisa. Muchos hombres sufren y aumenta la distancia que separa el progreso de los unos del estancamiento y aun del retraso de los otros» (PP 29).

El crecimiento demográfico eleva aún más, evidentemente, el grado de esta urgencia. Pablo VI rechaza las tentativas de frenar este crecimiento demográfico «mediante medidas radicales» y despreciando otros valores. «Es cierto que los poderes públicos, dentro de los límites de su competencia, pueden intervenir, llevando a cabo una información apropiada y adoptando las medidas convenientes, con tal de que estén de acuerdo con las exigencias de la ley moral y respeten la justa libertad de los esposos» (PP 37). En concreto «sin derecho inalienable al matrimonio y a la procreación, no hay dignidad humana. Al fin y al cabo, es a los padres a los que toca decidir, con pleno conocimiento de causa, el número de sus hijos, aceptando sus responsabilidades ante Dios, ante los hijos que ya han traído al mundo y ante la comunidad a que pertenecen, siguien-

do las exigencias de su conciencia, instruida por la ley de Dios auténticamente interpretada y sostenida por la confianza en él» (ibíd.). No obstante, el crecimiento demográfico sigue siendo uno de los factores que hacen urgente la transformación del sistema de producción que Pablo VI llama «industrialización».

Aun concediendo a esta industrialización toda su importancia, no por ello se olvida Pablo VI de indicar la exigencia de una transformación sin sacudidas brutales. «Es necesario que la labor que hay que realizar progrese armoniosamente, so pena de ver roto el equilibrio que es indispensable. Una reforma agraria improvisada puede frustrar su finalidad. Una industrialización brusca puede dislocar las estructuras, que todavía son necesarias, y engendrar miserias sociales, que serían un retroceso para la humanidad» (PP 29). Conviene, además, añadir a estas observaciones su preocupación, más general, por una evolución cultural sin rupturas.

Comienza por recordar, a este propósito, dos afirmaciones del Concilio: «El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres instruidos en sabiduría» y «muchas naciones económicamente pobres, pero ricas en esta sabiduría, pueden ofrecer a las demás una extraordinaria aportación» (GS 15). Y añade «Rico o pobre, cada país posee una civilización, recibida de sus mayores: instituciones exigidas por la vida terrena y manifestaciones superiores —artísticas, intelectuales y religiosas— de la vida del espíritu. Mientras que éstas contengan verdaderos valores humanos, sería un grave error sacrificarlas a aquellas otras. Un pueblo que lo permitiera perdería con ello lo mejor de sí mismo y sacrificaría, para vivir, sus razones de vivir. La enseñanza de Cristo vale también para los pueblos: "¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?" (Mt 19,26)» (PP 40).

El papa evoca también la idea, que ya hemos encontrado en documentos anteriores, del peligro de una contaminación materialista de los países pobres al entrar en contacto con la cultura de los países ricos. «Los pueblos pobres jamás se prevendrán suficientemente frente a esta tentación que les viene de los pueblos ricos. Éstos presentan, con demasiada frecuencia, con el ejemplo de sus éxitos en una civilización técnica y cultural, el modelo de una actividad aplicada principalmente a la conquista de la prosperidad material. No que esta última cierre el camino por sí misma a las actividades del espíritu. Por el contrario, siendo éste "menos esclavo de las cosas, puede elevarse más fácilmente a la adoración y a la contemplación del mismo Creador" (GS 57) Pero, a pesar de ello, "la misma civili-

zación moderna, no ciertamente por sí misma, sino porque se encuentra excesivamente aplicada a las realidades terrenales, puede hacer muchas veces más difícil el acceso a Dios'' (GS 19). En todo aquello que se les propone, los pueblos en fase de desarrollo deben, pues, saber escoger, discernir y eliminar los falsos bienes, que traerían consigo un descenso de nivel en el ideal humano, aceptando los valores sanos y benéficos para desarrollarlos juntamente con los suyos y según su carácter propio» (PP 41).

Respecto del modelo *institucional* que debe ponerse en práctica, Pablo VI, aunque sin contradecir al Concilio, que alertaba a la vez contra un liberalismo excesivo y contra un estatalismo brutal, adopta una posición más claramente favorable a la intervención pública, si bien insistiendo en la necesidad de reservar espacio suficiente a la iniciativa privada. «La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la sevidumbre de los oprimidos. Los programas son necesarios para ''animar, estimular, coordinar, suplir e integrar'' (MM 53) la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios. Toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que hay que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas agrupadas en esta acción común. Pero han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios. Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana» (PP 33).

Vuelve a continuación sobre la necesidad de un estrecho vínculo entre progreso económico y progreso *social*, llegando incluso a afirmar: «El progreso económico depende, en primer lugar, del progreso social» (PP 35). En este progreso social incluye de forma muy destacada el progreso de la educación, sobre todo de la educación básica y la alfabetización: «Saber leer y escribir, adquirir una formación profesional, es recobrar la confianza en sí mismo y descubrir que se puede progresar al mismo tiempo que los demás» (ibíd.). También tiene importancia primordial el bienestar de la familia. No ignora que la familia tradicional está inmersa en un proceso de profunda crisis. El papel de la familia, explica en este punto, ha podido a veces ser excesivo y «ejercido en detrimento de las libertades fun-

damentales de la persona». A menudo «los viejos cuadros sociales de los países en vías de desarrollo, aunque demasiado rígidos y mal organizados, sin embargo es menester conservarlos todavía algún tiempo, aflojando progresivamente su exagerado dominio» (PP 36). Pero al mismo tiempo señala la importancia de la consolidación de la familia monógama según el ideal cristiano.

La visión de Pablo VI sobre el desarrollo económico se extiende, por fin, hasta la cuestión de la revolución violenta que, según muchos, viene provocada por las situaciones bloqueadas que impiden llevar a cabo las reformas necesarias. El papa cree que la revolución sólo puede justificarse en casos absolutamente extremos y, por otra parte, implica siempre grandes peligros, sobre todo el de la espiral de la violencia[5]. Pero, al mismo tiempo, se esfuerza por evitar que sus palabras sean entendidas como un estímulo a los inmovilistas. Insiste, pues, en la urgencia extrema de las reformas: «Entiéndasenos bien: la situación presente tiene que afrontarse valerosamente, y combatirse y vencerse las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes. Cada uno debe aceptar generosamente su papel, sobre todo los que por su educación, su situación y su poder tienen grandes posibilidades de acción. Que, dando ejemplo, empiecen con sus propios haberes, como ya lo han hecho muchos hermanos nuestros en el episcopado. Responderán así a la expectación de los hombres y serán fieles al Espíritu de Dios, porque es ''el fermento evangélico el que ha suscitado y suscita en el corazón del hombre una exigencia incoercible de dignidad'' (GS 26)» (PP 32).

En el pasaje en que Pablo VI habla del ejemplo dado por algunos de sus «hermanos en el episcopado», una nota remite a monseñor Larraín, obispo de Talca, en Chile. Entre otras cosas, este prelado había tomado la iniciativa de una pequeña pero significativa «reforma agraria» en tierras pertenecientes a la Iglesia.

«El desarrollo es el nuevo nombre de la paz», reza un subtítulo hacia el final de *Populorum progressio*. Esta afirmación refuerza la impresión de que, en opinión de la Iglesia, el desarrollo no puede ser sólo económico: su éxito producirá efectos que desbordarán los límites estrictamente económicos. He aquí cómo lo explica el pontífice: «Las diferencias económicas, sociales y culturales demasiado grandes entre los pueblos provocan tensiones y discordias y ponen

5. Véase el capítulo 16 («Reforma o revolución»), p. 307ss.

la paz en peligro... Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, a la par que el mayor bienestar, el progreso humano y espiritual de todos y, por consiguiente, el bien común de la humanidad» (PP 76).

Juan Pablo II vuelve sobre este problema en 1987

En 1987, en *Sollicitudo rei socialis*, Juan Pablo II sigue apoyando estas mismas recomendaciones. No obstante, en el espíritu de su diagnóstico, más cultural aún que el de Pablo VI[6], no deja de insistir en la demanda de políticas de desarrollo que superen las fronteras de lo meramente económico. «Es menester preguntarse si la triste realidad de hoy no sea, al menos en parte, el resultado de una concepción demasiado limitada, es decir, prevalentemente económica, del desarrollo» (SRS 15).

¿Qué hacer, pues, según Juan Pablo II? En primer lugar, no descuidar en nada las ayudas financieras, la inversión, la introducción de maquinaria, la industrialización, la apertura de mercados... Pero, al mismo tiempo, ser plenamente conscientes de que la industrialización sólo se lleva a cabo de forma eficaz —o, dicho de otra manera, que sólo habría desechos de empresas de industrialización abortadas— mediante la transformación de las mentalidades y de toda la vida social. Es necesario un desarrollo de carácter *cultural*. Y es necesario un desarrollo de naturaleza *moral*. Sin un progreso de esta índole no habría, entre otras consecuencias funestas, más que un mayor enriquecimiento de los ricos, mientras que los pobres quedarían abandonados a su miseria (SRS 16). Estaríamos ante aquel progreso económico sin progreso social que había sido rechazado ya por Juan XXIII.

Al final de su encíclica, Juan Pablo II hace una serie de recomendaciones a los países y a los hombres del tercer mundo, subrayando que el desarrollo es ante todo asunto de cultura y de iniciativa. «El desarrollo requiere sobre todo espíritu de iniciativa por parte de los mismos países que lo necesitan. Cada uno de ellos ha de actuar según sus propias responsabilidades, sin esperarlo todo de los países más favorecidos y actuando en colaboración con los que se encuentran en su misma situación» (SRS 44).

Vienen a continuación una serie de recomendaciones concretas

6. Véase anteriormente, p. 206.

dirigidas tanto a los pueblos en su conjunto como a los individuos en el seno de los pueblos: «Cada uno debe descubrir y aprovechar lo mejor posible el espacio de su propia libertad. Cada uno debe llegar a ser capaz de iniciativas que respondan a las propias exigencias de la sociedad. Cada uno debería darse cuenta también de las necesidades reales, así como de los derechos y deberes a que tiene que hacer frente. El desarrollo de los pueblos comienza y encuentra su realización más adecuada en el compromiso de cada pueblo para su desarrollo, en colaboración con todos los demás» (SRS 44).

Juan Pablo II insiste también con energía en la dimensión *cívica y política* del desarrollo: «Es importante que las mismas naciones en vías de desarrollo favorezcan la autoafirmación de cada uno de sus ciudadanos mediante el acceso a una mayor cultura y a una libre circulación de las informaciones» (ibíd.). Debe observarse al mismo tiempo que diversos países «necesitan reformar algunas estructuras y, en particular, sus instituciones políticas, para sustituir regímenes corrompidos, dictatoriales o autoritarios, por otros democráticos y participativos» (ibíd.). «Es —dice— un proceso que es de esperar se extienda y consolide, porque la ''salud'' de una comunidad política —en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos— es condición necesaria y garantía segura para el desarrollo de ''todo el hombre y de todos los hombres''» (ibíd.). «Proceso»: tal vez el papa tuviera en mente la serie de reimplantaciones de los regímenes democráticos registrada en los últimos años en América del Sur, y luego en Filipinas, así como la tentativa ensayada en Haití... En todo caso, acentuó vigorosamente la importancia de la democracia participativa.

Hablaremos en el capítulo 14, dedicado a la «economía internacional», de los aspectos más internacionales del problema, así como de la cooperación entre los países del tercer mundo, vivamente recomendada por Juan Pablo II. Analizaremos también la solidaridad en que están comprometidos los países ricos y los países pobres. Pero la interesante evolución de la enseñanza de la Iglesia en el mundo actual, especialmente a través de *Sollicitudo rei socialis*, consiste, ante todo y sobre todo, en la manifestación de la dimensión cultural y política tanto del subdesarrollo como de sus remedios. Esto no quiere decir que la tarea sea más fácil de lo que se había creído en el pasado. Todo lo contrario. Las actuales opiniones de la Iglesia implican, en efecto, la denuncia del economicismo

como concepción demasiado simple, simplista incluso. Nos dirigimos, pues, hacia algo menos simple. Pero hoy se consigue, al parecer, una mejor comprensión de la complejidad del problema del desarrollo y no se concede menor importancia a sus aspectos más directamente humanos que a los meramente técnicos, aunque lo cierto es que nunca se deberían haber abordado de forma separada. En esta misma línea se inscribe la contribución que puede hacer la Iglesia a la solución de esta cuestión fundamental con que debe enfrentarse la humanidad en nuestros días y en el siglo XXI. «He de repetir que el desarrollo, para que sea auténtico, es decir, conforme a la dignidad del hombre y de los pueblos, no puede ser reducido solamente a un problema ''técnico''» (SRS 41).

En este mismo espíritu, Juan Pablo II ha relacionado los conceptos de desarrollo y de liberación, dando así un paso importante en el camino del encuentro de los puntos de vista que los han enfrentado, porque los unos concedían validez al desarrollo y los otros sólo reconocían sentido a la liberación. «La aspiración a la liberación de toda forma de esclavitud, relativa al hombre y a la sociedad, es algo noble y válido. A esto mira propiamente el desarrollo y la liberación, dada la íntima conexión existente entre ambas realidades» (SRS 46). Y añade: «Un desarrollo solamente económico no es capaz de liberar al hombre; al contrario, lo esclaviza todavía más. Un desarrollo que no abarque la dimensión cultural, trascendente y religiosa del hombre y de la sociedad, en la medida en que no reconoce la existencia de tales dimensiones, no orienta en función de las mismas sus objetivos y prioridades, contribuiría aún menos a la verdadera liberación. El ser humano es totalmente libre sólo cuando es él mismo, en la plenitud de sus derechos y deberes; y lo mismo cabe decir de toda la sociedad» (SRS 46).

Finalmente: «El proceso del desarrollo y de la liberación se concreta en el ejercicio de la solidaridad, es decir, del amor y del servicio al prójimo, particularmente de los más pobres» (ibíd.). Se cierra, pues, el círculo: *libertad y solidaridad* son los dos valores que, en la enseñanza de la Iglesia, dominan toda la cuestión del desarrollo y de las relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados.

Capítulo 11

LOS CONFLICTOS

Aparte y además de las dificultades particulares que implica la transformación de amplio alcance que llamamos desarrollo, hay una tensión inherente a todas las relaciones económicas: los hombres, en efecto, se encuentran aquí con su singularidad y cada uno de ellos es portador de sus intereses propios que, de entrada, no son compatibles con los de los demás. En cierto sentido es incluso inevitable que en la economía se produzcan conflictos. Conflictos entre personas y no menos entre grupos de personas insertos en situaciones que los oponen entre sí. Conflictos de clase, según la denominación histórica que han recibido estos grupos desde el siglo XIX. Pero, ¿no rehúsa la Iglesia el conflicto?

Durante más de un siglo se ha entablado una viva controversia en torno a la interpretación de los conflictos en la sociedad. En este punto, ha protagonizado un papel considerable la doctrina marxista de la lucha de clases. La Iglesia ha combatido esta doctrina... Pero no por ello ha pretendido negar toda significación a los conflictos ni ha rechazado en todos los sentidos la lucha, el combate. ¿Cómo enfoca pues, hablando exactamente, la realidad de los conflictos y en particular los conflictos de clases? Ésta es la pregunta a que ha de darse ahora una respuesta para explicar su concepción de este importante aspecto de la dinámica social.

La percepción de los conflictos en el corazón de la realidad social

Hay a veces quienes ponen en duda que la Iglesia acierte a percibir la existencia de conflictos en el seno de la economía... En realidad, como podremos comprobar de inmediato, a lo que la Iglesia se niega firmemente es a que se considere que la lucha es la única solución para superar los conflictos, pero no por ello deja de tener viva conciencia de la existencia de conflictos sociales y de la división de la sociedad, así como de las luchas de clases. Digo lucha de clases, con la palabra «clases» en plural, para describir la situación de conflicto entre las diversas clases que existen de hecho. Diré lucha de clase, en singular, para designar la estrategia de lucha de una clase que espera salir, precisamente mediante la lucha, de la situación de conflicto y de injusticias. Son, sin duda, posibles otras distinciones para esclarecer nuestra cuestión, diferenciando, por ejemplo, entre «conflicto» y «lucha». Lo cierto es que se hace indispensable alguna forma de distinción para arrojar claridad en el debate.

Pero volvamos al tema de la percepción del conflicto. Podría muy bien afirmarse que toda la encíclica *Rerum novarum* descansa sobre la percepción del gran conflicto social que agitaba al mundo en aquella época. «Formidable conflicto —dice León XIII ya en el primer párrafo—. Todos los espíritus viven en punzante ansiedad... No parece haber otro tema que ocupe más hondamente los anhelos de los hombres» (RN 1). Y más tarde añade: «La violencia de las revoluciones civiles ha dividido a las naciones en dos clases de ciudadanos, abriendo un inmenso abismo entre una y otra. En un lado, la clase poderosa, por rica, que monopoliza la producción y el comercio, aprovechando en su propia comodidad y beneficio toda la potencia productiva de la riquezas, y goza de no poca influencia en la administración del Estado. En el otro, la multitud desamparada y débil, con el alma lacerada y dispuesta en todo momento al alboroto» (RN 33).

En 1931, Pío XI recordaba estas afirmaciones y testificaba su exactitud: «A finales del siglo XIX, el planteamiento de un nuevo sistema económico y el desarrollo de la industria habían llegado a la mayor parte de las naciones al punto de que se viera a la sociedad humana cada vez más dividida en dos clases: una, ciertamente poco numerosa, que disfrutaba de casi la totalidad de los bienes que tan copiosamente proporcionaban los inventos modernos, mientras la otra, integrada por la ingente multitud de trabajadores, oprimida

por angustiosa miseria, pugnada en vano por liberarse del agobio en que vivía» (QA 3).

Entre 1891 y 1931, dice Pío XI, «se han registrado profundos cambios en la situación económica» (QA 99). Pero, en más de un aspecto, las modificaciones se produjeron en el sentido de una agravación y una ampliación de los antagonismos. Esta situación de agudización del conflicto es la que el pontífice intenta definir. Observa, entre otras cosas, que el proletariado ahora es el proletariado obrero de los nuevos países invadidos por la industria y la técnica moderna más aún que el de los países industrializados desde tiempo atrás. Entra aquí también la masa de jornaleros del campo reducidos a una existencia precaria. «La atenuación del pauperismo que León XIII veía en todos sus horrores no ha privado en nuestro tiempo de su vigor y su sabiduría a aquellos preceptos. Es cierto que ha mejorado y se ha hecho más equitativa la condición de los trabajadores, sobre todo en las naciones más cultas y populosas, en que los obreros no pueden ya ser considerados por igual afligidos por la miseria o padeciendo escasez. Pero luego que las artes mecánicas y la industria del hombre han invadido extensas regiones, tanto en las llamadas tierras nuevas cuanto en los reinos del Extremo Oriente, de tan antigua civilización, ha crecido hasta la inmensidad el número de los proletarios necesitados, cuyos gemidos llegan desde la tierra hasta el cielo; añádase a éstos el ejército enorme de los asalariados rurales, reducidos a las más ínfimas condiciones de vida, privados de toda esperanza de adquirir jamás algo "vinculado al suelo" (RN 35) y, por tanto, si no se aplican los oportunos y eficaces remedios, condenados para siempre a la triste condición de proletarios» (QA 59).

Hay, pues, siempre oposición aunque sea bajo formas nuevas, entre un grupo de privilegiados de la riqueza y una muchedumbre de desfavorecidos, condenados a una existencia material, cultural y espiritualmente miserable. «Aun siendo muy verdad que la condición de proletario debe distinguirse en rigor del pauperismo, no obstante, de un lado, la enorme masa de proletarios y, de otro, los fabulosos recursos de unos pocos sumamente ricos, constituyen argumento de mayor excepción de que las riquezas tan copiosamente producidas en esta época nuestra, llamada del "industrialismo", no se hallan rectamente distribuidas ni aplicadas con equidad a las diversas clases de hombres» (QA 60).

Se advierte que León XIII y Pío XI utilizan un vocabulario fuerte y directo. Hablan de «ricos» y «proletarios», de «grandes» y «pe-

queños» (*immi et summi*), de «obreros» y «patronos» (*artifices et domini*). Pero también Pío XII más tarde, durante la segunda guerra mundial y en la postguerra, recurrió a estos mismos vocablos. Usó en particular el término de «proletariado»: palabra que ya entonces podía resultar arcaica para oídos de sociólogos deseosos de análisis pero que define, mejor que ninguna otra, la oposición de clases o la situación social patológica a la que la Iglesia prestaba su atención. Pío XII se lamentaba, por ejemplo, de que «una parte del pueblo llamada proletariado —duro nombre, que recuerda las divisiones de la Roma antigua— tenga que permanecer en una precaridad existencial continua y hereditaria»[1].

Habla también de la «oposición dolorosa e implacable entre los privilegiados y los indigentes» (mensaje de Navidad de 1943). Evoca en otra ocasión, con no menor dureza, «la distinción entre empleadores y empleados que amenaza cada vez más con convertirse en una inexorable separación»[2]. El diagnóstico es, pues, también aquí, severo. Aflora claramente en estas afirmaciones la conciencia de un conflicto, de una oposición, de un desgarramiento incluso, que caracterizaba en la inmediata postguerra la situación de numerosos países europeos, en Francia y en Italia especialmente.

La cuestión social adquiere dimensión mundial

Las cosas cambian con Juan XXIII y *Mater et magistra*, esta vez, en el sentido de una toma de conciencia del carácter universal de la división social, ya entrevisto por Pío XI. El contraste más fuerte, según Juan XXIII, es el que se da entre «pueblos saturados de riquezas» y «aquellos otros en los que la escasez es tan grande que desfallecen casi de hambre y de miseria y no disfrutan como es debido de los derechos fundamentales del hombre» (MM 157).

En *Gaudium et spes*, cuatro años más tarde, el Concilio se mostraba muy sensible a esta división entre países desarrollados y subdesarrollados: «Está aumentando a diario la distancia que separa a las naciones en vías de desarrollo de las naciones más ricas y la dependencia incluso económica que respecto de éstas padecen. Los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos» (GS 9).

1. A los predicadores de Cuaresma, 22 de febrero de 1944.
2. A Charles Flory, presidente de las Semanas sociales de Francia, 19 de julio de 1944 (DC [1947] 1027).

Hay por doquier en el mundo, según el Concilio, tanto dentro de cada nación como de unas naciones a otras, «enormes desigualdades económicas», acompañadas de discriminaciones frente a los individuos y a grupos enteros (GS 66).

Ya hemos visto cómo *Populorum progressio* hacía suyo este mismo diagnóstico, mediante la famosa afirmación, en las primeras líneas de la encíclica: «La cuestión social ha tomado una dimensión mundial» (PP 3). Juan Pablo II, por su parte, trazaba, desde los primeros días de su pontificado, en *Redemptor hominis*, el esbozo del cuadro de contrastes entre «la civilización consumística, que consiste en un cierto exceso de bienes necesarios al hombre» y «otras sociedades o al menos amplios estratos de las mismas, que sufren el hambre y muchas personas mueren a diario por inedia y desnutrición» (RH 16). «Gigantesco desarrollo de la parábola bíblica del rico epulón y el pobre Lázaro», añade el papa. Siete años más tarde insistía de nuevo sobre este mismo tema en *Sollicitudo rei socialis* (1988). Hay, pues, una notable constancia en la afirmación de estos puntos de vista de la Iglesia.

También se percibía la dimensión política de los conflictos. Esto resulta evidente en lo que concierne a las tensiones internas de las relaciones entre países desarrollados y países en vías de desarrollo. Juan Pablo II arroja también viva luz, en *Sollicitudo rei socialis*, sobre el hecho de que estas tensiones dimanan en buena parte de las luchas entre los grandes. Pero también se supo percibir esta dimensión política a propósito de los conflictos de clases del siglo XIX y principios del XX. Así ocurría, por ejemplo, cuando ya León XIII hablaba de los ricos como una *nación (natio)* —¿nación dentro de la nación?— y de «la facción, poderosa por rica... que goza de no poca influencia en la administración del Estado» (RN 33). «Facción» no tiene, sin duda, en este texto, el sentido peyorativo que a veces nosotros le damos, sino el de grupo, partido o clase. Grupo de presión, podría decirse, si esta última expresión no evocara otras peculiares realidades. En todo caso, la afirmación del papa pone bien al descubierto el poder político de la clase o facción de los ricos. León XIII no deja, por otra parte, de evocar «la multitud desamparada y débil, con el alma lacerada y dispuesta en todo momento al alboroto» (ibíd.). Consecuencia política, también, de una situación social intolerable.

Pío XI hablaba, en 1931, del Estado convertido en objeto de disputa entre los grandes grupos económicos (QA 108). De un cautivo político, en suma.

Ante la posición marxista

Donde mejor se percibe la diferencia con el marxismo, que afirma que la Iglesia ha sido menos sensible que él frente al conflicto de clases, es, ante todo, en la pretensión marxista de que el conflicto es una realidad social *universal*. Para la teoría marxista, toda la historia de la humanidad hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Habría aquí un hecho *ineluctable* de la situación de la humanidad hasta el advenimiento del comunismo. El proceso de extorsión de las plusvalías surge y funciona de manera automática y acumulativa a partir del momento en que se enfrentan el capital y el trabajo o, por mejor decir, los propietarios de los medios de producción y los trabajadores sin propiedades. La Iglesia, por su parte, nunca se ha resignado a admitir este automatismo del conflicto o de la lucha de clases, ni tampoco una tal universalidad del conflicto que en él cristalizaría y se condensaría toda la historia social.

La Iglesia habló mucho en el pasado —a veces sin duda en demasía[3]— de las desigualdades de carácter natural. «Hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, ni la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas; y de la inevitable diferencia de estas cosas brota espontáneamente la diferencia de fortuna» (RN 13). Las clases mismas serían también, según este pontífice, un hecho natural, «la naturaleza misma las requiere»[4].

Pío X, por su parte, afirmaba en 1903, a propósito de la Acción popular cristiana (italiana): «La sociedad humana, tal como ha sido establecida por Dios, se compone de elementos desiguales, del mismo modo que son desiguales los miembros del cuerpo humano; hacerles iguales a todos es tarea imposible y sería la destrucción de la sociedad»[5]. Y también: «Es conforme con el orden establecido por Dios que haya en la sociedad humana príncipes y súbditos, patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos.» Todavía muchos años más tarde, Pío XII afirmaba, diri-

3. Debe tenerse en cuenta la circunstancia de que, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, esto es, coincidiendo con el período, sumamente radical, de la primera fase del movimiento del «Sillon» (Surco), por ejemplo, la Iglesia tenía que enfrentarse con opiniones igualitaristas exacerbadas.

4. *Parvenu à la 25.ᵉ année*, 19 de marzo de 1902, *Actes de S.S. Léon XIII*, Bonne Presse, IV, 284.

5. *Motu proprio* sobre la Acción popular cristiana, 1903, *Actes de S.S. Pie X*, Bonne Presse, I, 109.

giéndose a los obispos de Estados Unidos, en 1939: «La historia de todos los siglos testifica que siempre ha habido pobres y ricos y la inflexible condición de las cosas humanas permite prever que así será siempre»[6].

Pero de estas desigualdades, de la existencia de categorías sociales diferentes entre sí, los papas jamás han deducido la oposición *fatal* ni el conflicto radical[7]. La división y la oposición proceden, según ellos, de injusticias, de actos de codicia, de gestos de egoísmo. Intervienen aquí responsabilidades humanas, aunque las injusticias y los egoísmos pueden también llegar a cristalizar en las «estructuras de pecado», como dice Juan Pablo II (SRS 36). Ésta es la razón por la que la Iglesia se opone a las tesis marxistas, que consideran que toda la historia, hasta nuestros días, es *necesariamente* una historia de lucha de clases en virtud de una determinación fundamental de la historia misma. La Iglesia entiende que se respeta mejor la realidad de la división social cuando se la concibe como menos universal que en el marxismo y la interpreta como más dependiente de las libertades humanas que lo que los marxistas admiten.

Los responsables de la Iglesia han empleado numerosas expresiones que, en algún aspecto, tienen parecidos con las formulaciones marxistas. «La riqueza nacional —afirmó León XIII— no proviene de otra cosa que del trabajo de los obreros» (RN 25), y esta contribución vital al bienestar de la sociedad no está pagada con recompensas adecuadas a su importancia social y mucho menos está tratada de acuerdo con la dignidad de quienes se realizan en ella. Este pontífice se apresuraba a denunciar «la crueldad de los ambiciosos, que abusan de las personas sin moderación, como si fueran cosas para su medro personal». Y añadía: «Ni la justicia ni la humanidad toleran la exigencia de un rendimiento tal que el espíritu se embote por el exceso de trabajo y al mismo tiempo el cuerpo se rinda a la fatiga» (RN 31).

Abundan, bajo su pluma, expresiones similares a las transcritas. «Los obreros, aislados e indefensos (se han visto entregados) a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores» (RN 1). Y luego: «Hizo aumentar el mal la voraz

6. *Sertum laetitiae*, 1.º de noviembre de 1939, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, I, 281.

7. Tal vez podría reprochárseles a algunos de ellos haber entendido, al parecer, la situación de las clases como una simple *diferenciación*, de carácter normal, en una época en la que su conflicto se presentaba, en opinión de la inmensa mayoría, como declaradamente agudo e incluso violento.

usura que, reiteradamente condenada por la autoridad de la Iglesia, es practicada, no obstante, por hombres codiciosos y avaros bajo una apariencia distinta» (ibíd.). Y también: «(Los obreros) ven que han sido tratados inhumanamente por patronos ambiciosos y que apenas se les ha considerado en más que el beneficio que reportaban por su trabajo» (RN 40).

Pío XI lanza, como ya hemos visto, el término «explotación». Así, por ejemplo: «Hay violación del orden recto cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se plieguen a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni aun siquiera la misma justicia social y el bien común» (QA 101). Y ésta es, por desgracia, en su opinión, la situación en muchas regiones del mundo. En páginas anteriores hemos podido leer esta sentencia suya: «Al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía toda se ha hecho horrendamente dura, cruel, atroz» (QA 109).

En otro pasaje, Pío XI observa: «Efectivamente, aun cuando el trabajo, como claramente ha expuesto nuestro predecesor en su encíclica (RN 16), no es una vil mercancía, sino que es necesario reconocer la dignidad humana del trabajador y, por tanto, no puede venderse ni comprarse al modo de una mercancía cualquiera, lo cierto es que, en la actual situación de cosas, la contratación y locación de la mano de obra, en lo que llaman mercado de trabajo, divide a los hombres en dos bandos o ejércitos que con su rivalidad convierten dicho mercado como en un palenque en que esos dos ejércitos se atacan rudamente» (QA 83).

Pío XII volvía, en 1943, sobre el tema de la explotación —«indigna y humillante»— de la persona humana en el marco del capitalismo liberal. Escribía: «¿Qué se comprueba en realidad? Se ve claramente: esta economía, con sus gigantescas relaciones y sus conexiones mundiales, con sus divisiones extremas y multiplicaciones del trabajo, contribuyó de mil maneras a generalizar y agravar las crisis de la humanidad, mientras que, desprovista de todo freno moral y privada de toda consideración sobre lo supramundano que la podía iluminar, tenía por fuerza que desembocar en una explotación indigna y humillante de la persona humana y de la naturaleza, en una indigencia espantosa y triste en unos y una opulencia provocativa y orgullosa en los otros, en una oposición dolorosa e implacable entre los privilegiados y los indigentes: efectos malditos que

no han sido los últimos en la larga cadena de causas que han conducido a la tragedia actual»[8].

También Marx habló, por supuesto, de explotación... No obstante, la consideró siempre —repitámoslo— como un proceso *necesario* desde que de un lado están los propietarios y del otro hombres que ofrecen su trabajo. Por otra parte, tampoco le gustaba hablar de injusticia. No se sentía inclinado a atribuir la situación de la lucha de clases a la codicia, el egoísmo o el desprecio del hombre. Desconfiaba del llamamiento a los valores morales como tales. La Iglesia, por el contrario, pone el acento, como ya hemos visto por los textos que acabo de citar, en las responsabilidades humanas, en las injusticias.

La clase obrera se encuentra en oposición con la clase burguesa debido a las graves *injusticias* que ha tenido que soportar. No ha obtenido «un puesto o grado equitativo en el consorcio humano» (QA 23). Por eso, dice Pío XI, se ha llegado a un estado de violencia, «pues se apoya en "clases" de apetencias diversas, opuestas consiguientemente, y, por lo mismo, propensas a enemistades y luchas» (QA 82). Estos juicios no son menos severos que los de Marx, pero su enfoque fundamental es muy diferente.

Cierto que la injusticia es contagiosa. El obrero, tratado como un objeto, de manera inhumana, entra también a su vez muy a menudo en el ciclo violento de la injusticia y trata a los demás como cosas a las que se desplaza mediante la fuerza. Círculo infernal de antagonismos sociales. Pero no debe olvidarse la fuente: la injusticia, que se identifica en la práctica con el capitalismo tal como ha sido en el curso de la historia. Aun sabiendo que cada uno ha contribuido con su aportación a los antagonismos sociales, los diversos papas, de León XIII a Pío XII, no atribuyen por partes iguales la responsabilidad del conflicto social a patronos y obreros. *Piensan* más bien que, en la desmoralización de la vida económica y social, cuyas consecuencias se manifiestan en todos los niveles, el ejemplo ha venido de arriba: la sed insaciable de riquezas, consecuencia del pecado original y ella misma pecado, ha provocado en primer lugar un endurecimiento de la conciencia entre quienes no han vacilado en considerar buenos todos los medios capaces de aumentar sus ganancias y de reducir sus riesgos, inventando todo tipo de especulación y de instituciones jurídicas, como las sociedades anónimas, en

8. Mensaje de Navidad de 1943, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, V, 274-275.

las que nadie es responsable. Y así, «siguiendo los dirigentes de la economía un camino tan desviado de la rectitud, fue natural que los trabajadores rodaran en masa a idéntico abismo» (QA 135). Al ejemplo nefasto de la vida fastuosa de los dueños de la industria vino a sumarse el hecho de que impusieron a sus obreros tales condiciones de trabajo que hacían imposible toda vida moral o religiosa. De ahí la afirmación de Pío XI: «De las fábricas sale ennoblecida la materia inerte, pero los hombres se corrompen y se hacen más viles» (ibíd.). Esta corrupción y esta degradación constituyen, a menudo, una excusa para los hombres que las padecen contra su voluntad.

La Iglesia y la idea del desenlace de los conflictos sociales mediante la lucha de clases

La Iglesia no ha suscrito tampoco la otra parte de la tesis marxista, a saber, que la solución al conflicto social se logra mediante la radicalización de la lucha en que están envueltos los hombres y las clases: concretamente mediante la lucha de la clase proletaria, que guía a la historia al desenlace feliz de la sociedad sin clases.

A tenor de cuanto se ha dicho anteriormente, puede de entrada preverse que la Iglesia no acepta incondicionalmente la idea de la sociedad sin clases. Se siente incómoda especialmente cuando se tiende a configurar este concepto en el sentido de una superación de todas las desigualdades naturales. A su entender, esto es falta de realismo y contradice, además, su conciencia del papel del pecado en el mundo. La Iglesia ha explicado su postura, como ya hemos visto, frente a movimientos del tipo de la primera Democracia cristiana italiana o del «Sillon» (Surco) francés de Marc Sangnier, es decir, en un contexto de socialismo anarquizante. El «Sillon» no pretendía alcanzar sus objetivos recurriendo a la violencia revolucionaria, ya fuera anarquista o marxista, pero parecía buscar una superación de los antagonismos sociales y de la oposición de clases mediante la nivelación o igualación de todas las clases y de todos los individuos. Pío XI describía así esta posición: «La nivelación de las condiciones establecerá entre los hombres la igualdad y esta igualdad es la verdadera justicia humana.» Respecto del orden económico en particular, su ideal sería el siguiente: «El empresariado, sustraído a una clase particular, se

multiplicará de tal modo que cada obrero será una especie de empresario»»[9].

La Iglesia no rechaza, ni mucho menos, esta última idea. Baste recordar aquí a Juan Pablo II, que tan ardientemente desea que todo hombre sea «trabajador por cuenta propia» (LE 15). No obstante, no acepta la tesis de la nivelación en cuanto tal y, por ende, se opone a cuanto puede haber de igualitarismo ingenuo en el concepto de la sociedad sin clases.

No insistiremos sobre este punto, porque se trata de un tema que en estos últimos tiempos no ha sido analizado a fondo. La idea de la lucha de clases entendida como *el* medio para salir de los conflictos en que la humanidad se halla (todavía) inmersa ha sido, en cambio explícitamente combatida por la Iglesia durante los últimos cien años y ha vuelto a combatirla en nuestro tiempo. Las razones de su impugnación son que así se concede una posición indebida a la violencia y que de este modo se sigue supeditando la historia al determinismo, ya que se afirma que la lucha de clases, de la que se espera la renovación de la historia, es la prolongación directa de las luchas de que está desde siempre tejida la historia, en virtud de un determinismo necesario.

Aunque no excluye de forma tajante y definitiva el recurso a la violencia, la Iglesia se muestra *muy* reticente sobre esta materia. Ya en 1889 decía León XIII: «El recurso a la fuerza y las tentativas de sedición o de revuelta son medios insensatos que agravan casi siempre los males cuya supresión se buscaba»[10]. Puede afirmarse que esta posición se ha mantenido constante en épocas posteriores, aunque combinada con un más claro reconocimiento de casos excepcionales, en los que puede justificarse el empleo de la violencia, y muy especialmente «la insurrección revolucionaria». Así, por ejemplo, en el contexto de los problemas del desarrollo y, por tanto, de la cuestión social en su dimensión mundial, es sabido que Pablo VI ha exceptuado, en *Populorum progressio*, «el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país» (PP 31). Volveremos sobre este tema en el capítulo 16, «¿Reforma o revolución?»

---

9. Carta sobre el «Sillon», 25 de agosto de 1910, *Actes de S.S. Pie X*, Bonne Presse, V, 127-128.

10. *Quam pluries*, 5 de agosto de 1883, *Actes de S.S. Léon XIII*, Bonne Presse, II, 258.

También el papa Pío XI vivió la impresión de una sociedad violenta en su entorno. Aunque sin aludir a la insurrección revolucionaria, y hablando más bien de la competencia —ilimitada— escribía que lo mismo que la unidad de la sociedad humana no puede fundarse en la oposición de clases, tampoco puede conseguirse un orden económico sano dejando que las diversas fuerzas luchen libremente entre sí (*libero virium certamine*).

Al mismo tiempo, tenía puestos los ojos en el comunismo que, decía, persigue «clara y abiertamente, por todos los medios, aun los más violentos», una «encarnizada lucha de clases y la total abolición de la propiedad privada» (QA 112). Y añadía que «para lograr estas dos cosas no hay nada que no intente, nada que lo detenga» (ibíd.).

Por lo demás, se refería aquí al determinismo marxista, corregido, al menos en su versión leninista, por un voluntarismo violento nacido de la idea de dialéctica: «La sociedad humana —decía, exponiendo la doctrina marxista— es sólo una forma o una apariencia de la materia, que evoluciona según sus propias leyes; por una necesidad ineluctable, tiende, a través de un conflicto perpetuo de fuerzas, hacia la síntesis final: una sociedad sin clases... (No obstante), al insistir en el aspecto dialéctico de su materialismo, los comunistas pretenden que el conflicto que lleva al mundo hacia la síntesis final puede ser acelerado gracias a los esfuerzos humanos. De ahí su tendencia a agudizar los antagonismos que surgen entre las diversas clases de la sociedad; la lucha de clases, con sus odios y destrucciones, adquieren el rango de una cruzada para el progreso de la humanidad. Por consiguiente, todas las fuerzas que se oponen a estas violencias sistemáticas, fuera cual fuere su naturaleza, deben ser aniquiladas como enemigos del género humano» (DR 9).

En esta afirmación está implícita la idea de que existe una especie de determinismo global, que cruza la historia, y que llega a su culmen a través de esta lucha de la clase proletaria... En este mismo sentido, escribiría más tarde Pío XII: «Una doctrina errónea afirma que vosotros, los representantes del trabajo, y vosotros, los poseedores del capital, estáis destinados, en virtud de una ley por así decirlo natural, a combatiros mutuamente en una lucha áspera e implacable, y que la pacificación industrial sólo puede conseguirse a este precio... Si la pacificación social quiere ser razonable y humana, no puede lograrse por la eliminación pura y simple de uno de los elementos en conflicto»[11].

11. A los representantes de asociaciones patronales y obreras italianas, 25 de enero de 1946 (DC [1946] 381).

La Iglesia no se siente, en efecto, más cómoda ante lo que aquí hay de determinismo que ante la confianza que otros depositan en la violencia. Y debido a esta doble razón, de desconfianza frente a la violencia y de rechazo del determinismo, se ha pronunciado siempre en contra del principio de la lucha de clases como solución preferente y única de los conflictos del universo social. «El mundo obrero —declaró Pío XII— no puede concebir su futuro en función de una oposición a otras clases sociales»[12]. Y también: «La Iglesia ha estado siempre del lado de quienes buscaban el derecho y los que merecían asistencia, pero sin dirigirse nunca contra un grupo social o contra una clase»[13].

En 1986 la instrucción *Libertatis conscientia* resumía del siguiente modo la postura de la Iglesia: «En el recurso sistemático a la violencia presentada como vía necesaria para la liberación, hay que denunciar una ilusión destructora que abre el camino a nuevas servidumbres» (LC 76).

Pero hay un lugar para la lucha

Doctrina constante, pues. Habría que añadir, además, que la Iglesia ha contrapuesto a menudo, a la idea de una oposición irreductible de las clases, el principio de un restablecimiento de la justicia que permita la *unión* de las clases hoy divididas. Se trata, decía Pío XI en *Quadragesimo anno*, de poner fin al conflicto que opone a las clases (QA 81). El objetivo que se persigue, dice por su parte Pío XII, es «una colaboración cordial de los diferentes órdenes de ciudadanos, colaboración orgánica recomendada por la propia naturaleza»[14], y la realización incluso de una «solidaridad» entre empleadores y empleados[15]. Ya León XIII había dicho, en los inicios de la enseñanza social católica moderna, que la Iglesia «persigue una meta más alta... trata de unir una clase con la otra por la aproximación o la amistad» (RN 15).

Pero es preciso entender bien estas posturas, que nunca han pre-

12. A los obreros católicos italianos, 15 de agosto de 1945, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, VII, 166-167.

13. Mensaje al Katholikentag de Bochum, 4 de septiembre de 1949 (DC [1949] 1444).

14. A las Asociaciones católicas de trabajadores italianos (ACLI), 11 de marzo de 1945, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, VII, 62.

15. Mensaje al Katholikentag de Bochum (DC [1949] 1444).

tendido desvirtuar o inmovilizar la búsqueda de la justicia. ¿Y cómo podrían hacerlo, sabiendo que la Iglesia, insatisfecha ante todo determinismo, ve, al contrario, en las actitudes del hombre, en las elecciones de su libertad, en las injusticias, la causa de las situaciones conflictivas en que se halla inmersa la sociedad económica? Quien confiesa tales cosas, proclama que deben atacarse las injusticias y que es posible atacarlas.

Acabo de citar hace un momento a León XIII, que declaraba que la Iglesia «trata de unir» a las clases por la amistad. En realidad, debe añadirse que el papa había antepuesto a esta frase una llamada de atención: la obediencia a las exigencias de la justicia, en particular respecto de los pobres. De igual modo, la Iglesia ha declarado repetidas veces que no basta sólo con la justicia; Juan Pablo II ha vuelto a afirmarlo de nuevo, en 1980, en su encíclica *Dives in misericordia*. Ello no obstante, la Iglesia ha insistido también, y con no menor frecuencia, en la obligación de respetar y cumplir *primero* la justicia.

En este contexto, la Iglesia, que excluye la lucha de clases en su sentido marxista, no duda en hablar de que hay que librar una lucha. «Lucha en defensa de los intereses de los trabajadores», decía en 1955 monseñor Montini (el futuro Pablo VI) en nombre de Pío XII. «Lucha que el soberano pontífice reconoce por su parte que no se puede prohibir —proseguía Montini— a condición de que sea leal, es decir, no encaminada a provocar la lucha de clases, sino librada para garantizar a la clase obrera una situación segura y estable de que ya gozan las otras clases del pueblo»[16]. El propio Pío XII se había expresado ya en términos parecidos en 1945, en un contexto en el que afirmaba el compromiso de la Iglesia junto al movimiento organizado por los obreros para su defensa: «¿Quién —decía—, desde que existe un proletariado en la industria, ha librado, como la Iglesia, una lucha leal en defensa de los derechos humanos de los trabajadores? Una lucha leal, porque es una acción a la que se considera obligada ante Dios por la ley de Cristo. Una lucha leal no para provocar la lucha de clases, sino para garantizar a la clase obrera la situación segura y estable que poseían ya las otras clases del pueblo y para que la clase obrera llegue a formar parte de la comunidad social en igualdad de derechos con los demás miembros»[17].

---

16. A la Semana social de Italia, 23 de septiembre de 1951 (DC [1951] 1629).
17. A los obreros católicos italianos, 15 de agosto de 1945, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, VII, 157.

Debe establecerse una conexión entre estas palabras y una importante afirmación de Pío XI en 1931. Anotaba el pontífice que una de las ramas del socialismo se había distanciado del comunismo —partidario de una lucha de clases a ultranza— y había modificado profundamente su concepción de la lucha de clase. Y precisaba: «La lucha de clases, siempre que se abstenga de enemistades y de odio mutuo, insensiblemente se convierte en una honesta discusión de intereses, fundada en el amor a la justicia... que puede y debe ser el principio por donde se llegue a la mutua cooperación de las profesiones» (QA 114).

La lucha «leal» de que hablaba Pío XII no se reduce, por supuesto, a simples conversaciones, pero tampoco pretende el aplastamiento o la eliminación del adversario. Es una autodefensa o bien una defensa de la justicia. Puede decirse que, así entendida, esta lucha cuenta con la total adhesión de la Iglesia. «Los trabajadores —decía Pío XII—, antes de contar con la ayuda de otros, deben contar con su propio esfuerzo, con su propia defensa, con su asistencia mutua»[18]. Y esto significa, a mi parecer, que la Iglesia no teme verse implicada en la batalla, como a veces se le reprocha. Significa también que, en su modo de entender la vida económica, toma parte en el conflicto, y que sólo se niega a considerarlo como resultado de un determinismo: al contrario, aquí está comprometida a fondo la libertad humana. Es, asimismo, una lucha libremente elegida, una lucha por la justicia, no ciega lucha de clase dictada por el movimiento de la historia, una lucha a la que se le reconoce la capacidad de contribuir a la superación de los conflictos sociales.

La huelga

Un problema muy concreto, que se inscribe en este contexto, es el de la huelga. Es preciso confesar que, al principio, la Iglesia no era muy favorable a ella, aunque nunca la ha rechazado como último recurso. León XIII hacía notar que las huelgas degeneran fácilmente en «violencia y tumultos» y «con frecuencia ponen en peligro la tranquilidad pública» (RN 29). Con todo, se mostraba comprensivo y reconocía que son a menudo provocadas por «un trabajo demasiado largo o pesado» (ibíd.). En la práctica, pedía que fueran los poderes públicos quienes «pusieran remedio» a este «mal fre-

18. A las ACLI, 29 de junio de 1948 (DC [1948] 901).

cuente y grave». Pero no en el sentido de que prohíban o repriman las huelgas en cuanto tales. «Lo más eficaz y saludable es anticiparse con la autoridad de las leyes e impedir que pueda brotar el mal, removiendo a tiempo las causas de donde parece que habría de surgir el conflicto entre patronos y obreros» (ibíd.).

También Pío XI aludió a la huelga, pero sólo en un pasaje relativo al régimen corporativo fascista italiano: «Quedan prohibidas las huelgas y el *lockout*; si las partes en litigio no se ponen de acuerdo, interviene la magistratura» (QA 94). El papa no aprobó esta normativa. Más bien cabría pensar que la criticaba al subrayar, un poco más tarde, el «carácter excesivamente burocrático y político» de toda la organización propuesta por el fascismo (QA 95).

Con el concilio Vaticano II aparece ya una toma de posición más clara y más favorable a la vez. En el contexto del estímulo a la búsqueda de soluciones para los conflictos sociales por medio del diálogo —«diálogo sincero entre las partes»— se dice: «La huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores.» Pero a continuación añade: «Búsquense, con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio» (GS 68).

Juan Pablo II afirmará, más tarde, que hay que guardarse de abusar de este medio «justo y legítimo» pero «extremo», «especialmente para hacer el juego político». Además, dice, «no se puede nunca olvidar que cuando se trata de servicios esenciales para la convivencia civil, éstos han de asegurarse en todo caso mediante medidas legales apropiadas, si es necesario» (LE 20). Y, en términos más generales: «El abuso de la huelga puede conducir a la paralización de toda la vida socioeconómica, y esto es contrario a las exigencias del bien común de la sociedad, que corresponde también a la naturaleza bien entendida del trabajo mismo» (ibíd.).

La lucha por la justicia social según Juan Pablo II

Estas precisiones se inscriben bien en las perspectivas globales citadas anteriormente sobre la lucha «leal», a menudo necesaria, incluso guardándose de recurrir a la forma sistemática de lucha encarnada en la lucha de clase marxista. Conviene observar, para concluir, que también Juan Pablo II ha abordado en numerosas ocasiones esta temática de la lucha, de la «lucha por la justicia».

Y en el mismo espíritu, puede decirse, que Pío XII. Lo hizo ya en Saint-Denis, en Francia, en su primer viaje papal a este país, en 1980. Declaró en aquella ocasión: «El mundo del trabajo humano debe ser, ante todo, un mundo construido sobre la fuerza moral: debe ser el mundo del amor y no del odio. El mundo de la construcción y no la de la destrucción.» Pero añadía: «¿Quiere esto decir que el problema del mundo del trabajo no es hoy la justicia y la lucha por la justicia social? Al contrario: quiere decir que no hay modo de desligar la realidad del trabajo humano de esta justicia y de esta noble lucha.»

Un poco más adelante proseguía: «Si el mundo del trabajo humano y la gran sociedad de los trabajadores están construidos sobre la fuerza moral —y así debería ser—, deben permanecer sensibles a todas las dimensiones de la injusticia que se han desarrollado en el mundo contemporáneo. Deben ser capaces de luchar noblemente en favor de toda forma de justicia: en favor del verdadero bien del hombre, en favor de todos los derechos de la persona, de la familia, de la nación, de la humanidad... La disposición a emprender una lucha tan noble, una lucha por el verdadero bien del hombre en todas sus dimensiones, se deriva de las palabras que pronunció María, que llevaba a Cristo en el corazón, de las palabras que pronunció acerca del Dios vivo, cuando dijo: ''Desplegó el poderío de su brazo, dispersó a los engreídos en los proyectos de su corazón, a los potentados derribó del trono y elevó a los humildes; a los hambrientos les colmó de bienes y despidió a los ricos con las manos vacías'' (Lc 1,51-53).»

El papa añadía a continuación: «Hay que preguntarse también dónde, en qué campo, por qué se han desbordado los límites de la noble lucha por la justicia, de la lucha por el bien del hombre, en particular por el hombre más marginado y más necesitado. Dónde, en qué campo, por qué esta fuerza moral y creadora se ha transformado en fuerza destructora, en odio, en las nuevas formas de egoísmo colectivo que permiten surgir la amenaza de la posibilidad de una lucha de todos contra todos, de una monstruosa autodestrucción.» En síntesis: hay lugar para la lucha, pero hay que mantenerse en guardia para que sea una lucha leal.

Más tarde, en *Laborem exercens* (1981), Juan Pablo II volvía de nuevo sobre el tema de los conflictos sociales. Dice allí, a propósito de los sindicatos: «La doctrina social católica no considera que los sindicatos constituyan únicamente el reflejo de la estructura de ''clase'' de la sociedad y que sean el exponente de la lucha de clase

que gobierna inevitablemente la vida social. Sí, son un exponente de la lucha por la justicia social, por los justos derechos de los hombres del trabajo según las distintas profesiones. Sin embargo, esta "lucha" debe ser vista como una dedicación normal "en favor" del justo bien: en este caso, por el bien que corresponde a las necesidades y los méritos de los hombres del trabajo asociados por profesiones; pero no es una "lucha" contra los demás. Si en las cuestiones controvertidas asume también un carácter de oposición a los demás, esto sucede en consideración del bien de la justicia social; y no por "la lucha" o por eliminar al adversario» (LE 20).

No puede, pues, excluirse que, en la búsqueda de la justicia, se mantengan posiciones opuestas a las de otros hombres, de otros grupos. Lo que debe excluirse es enfrentarse «contra» los hombres mismos y jugárselo todo en el conflicto. Nunca debe aceptarse este deslizamiento. Pero dentro de estos límites, no hay por qué extrañarse de que existan conflictos, de que haya que luchar. Por otra parte, aunque muchas luchas son abyectas, odiosas, violentas, hay también espacio para una «lucha noble». «Leal», como decía Pío XII. Es importante que la Iglesia haya reconocido la legitimidad de la lucha social en este sentido, pero negando a la vez la lucha de clase radical, absoluta, entendida como remedio único de los conflictos sociales, como ley determinante de la historia, como destino implacable.

Se trata, por lo demás, de una posición ya consolidada. Puede resumírsela en los términos de la instrucción *Libertatis conscientia* (1986) que toma, por lo demás, más de una expresión de *Laborem exercens*: «Cuando la Iglesia alienta la creación y la actividad de asociaciones —como sindicatos— que luchan por la defensa de los derechos e intereses legítimos de los trabajadores y por la justicia social, no admite en absoluto la teoría que ve en la lucha de clases el dinamismo estructural de la vida social. La acción que preconiza no es la lucha de una clase contra otra para obtener la eliminación del adversario; dicha acción no proviene de la sumisión aberrante a una pretendida ley de la historia. Se trata de una lucha noble y razonada en favor de la justicia y de la solidaridad social» (LC 77). Precisando más, nuestro documento afirma: «El cristiano preferirá siempre la vía del diálogo y del acuerdo» (ibíd.). Hay, pues, lugar para la lucha, pero no preferencia por la lucha: ésta es, sin duda, la última palabra de una serie de consideraciones que revisten una gran utilidad para orientar el discernimiento sobre la actitud que se debe adoptar en los inevitables conflictos sociales.

Capítulo 12

LA ASOCIACIÓN: LOS SINDICATOS, LA ORGANIZACIÓN PROFESIONAL

Un importante factor de resolución de los conflictos se materializa en la asociación. La asociación permite compensar, en efecto, en numerosos casos, los desequilibrios o las desigualdades que generan situaciones insoportables, a menudo injustas. Las asociaciones, y entre ellas los sindicatos, han desempeñado de hecho un papel histórico de capital importancia, al posibilitar la superación de los agudos conflictos sociales generados por la revolución industrial.

La asociación es también, en sí misma, un rasgo de la dinámica socioeconómica. El asociacionismo se ha venido desplegando, bajo diversas formas —sindicatos, alianzas, organizaciones profesionales o corporaciones— a lo largo de los cien últimos años, coincidiendo con el período durante el cual se ha construido también la enseñanza social católica moderna. Por consiguiente, la Iglesia se ha visto siempre enfrentada al problema de su significación, así como al del derecho de asociación, el puesto del sindicalismo y el papel de las organizaciones profesionales. Ha contribuido mucho, además, en el terreno práctico, al progreso de las asociaciones. El presente capítulo acomete la tarea de trazar el balance de sus posiciones sobre este tema.

Frente al sistema individualista

Comenzando por los niveles generales, la Iglesia se vio impulsada a tomar partido *en favor de* las asociaciones para salir al paso del sistema social consciente y sistemáticamente individualista puesto en marcha en la época moderna por la revolución francesa y por

otras parecidas reacciones contra la rigidez de los antiguos regímenes. Fue en *Quadragesimo anno* de Pío XI donde dicho punto de vista halló su expresión más directa. La tesis de este papa decía, en efecto, que a causa del «individualismo, las cosas habían llegado a un extremo tal que, postrada o destruida casi por completo aquella exuberante y en otros tiempos evolucionada vida social por medio de asociaciones de la más diversa índole, habían quedado casi solos frente a frente los individuos y el Estado» (QA 78). Y era el Estado quien tenía que sufrir las consecuencias, dado «que se veía oprimido por un sinfín de atenciones diversas» (ibíd.). Tendremos ocasión de volver sobre este aspecto de las cosas cuando abordemos el tema de la situación de la economía en la comunidad política. Pero la economía, por otra parte, se ve privada de la iniciativa asociativa capaz de vivificarla y de «los cuerpos intermedios» aptos para estructurarla.

La Iglesia ve en la libre asociación un gran bien para las personas, el medio para hacer frente eficazmente a las injusticias y el instrumento también de autodefensa para los casos extremos. «La reconocida cortedad de las fuerzas humanas aconseja e impele al hombre a buscarse el apoyo de los demás. De las Sagradas Escrituras es esta sentencia: ''Es mejor que estén dos que uno solo; tendrán la ventaja de la unión. Si el uno cae, será levantado por el otro. ¡Ay del que está solo, pues, si cae, no tendrá quien le levante!'' (Ecl 4,9-12). Y también esta otra: ''El hermano, ayudado por su hermano, es como una ciudad fortificada'' (Prov 18,19). En virtud de esta propensión natural, el hombre, igual que es llevado a constituir la sociedad civil, busca la formación de otras sociedades entre ciudadanos, pequeñas e imperfectas, es verdad, pero de todos modos sociedades» (RN 35). A estas asociaciones se las considera «privadas» en oposición a la sociedad política, que sería «pública». Son privadas «porque su finalidad inmediata es el bien privado de sus miembros exclusivamente» (ibíd.), y no se extiende, por tanto, al bien de la comunidad política entera. Pero no por ello dejan de ser muy importantes para los hombres.

La cooperación productiva de la que nace la empresa no es ajena a este mundo de la asociación. Ya hemos visto que, según la Iglesia, a la empresa debe considerársela en definitiva como una comunidad, aunque se fundamente en la complementariedad de prestaciones específicas, sobre todo cuando la cooperación se produce entre los aportadores de capital y los aportadores de trabajo[1]. No

1. Véase el capítulo 8, «La empresa».

obstante, aquí nos referimos sobre todo al caso del encuentro y la cooperación mutua de *personas* como tales, con independencia de las aportaciones específicas de unas y otras, aunque no sin tener en cuenta sus intereses, sino más bien al contrario, ya que estos intereses constituyen a menudo la base y el motivo de la asociación.

El derecho de asociación

La asociación entraña inmensas posibilidades de modificación de las situaciones económicas. Su existencia no es ciertamente algo de por sí evidente, si sólo se tiene en cuenta el principio del mercado, que se fundamenta en la pluralidad y la independencia de los intercambios individuales y tiende, por tanto, a negar las coaliciones. De hecho, en el siglo XIX se excluyó durante mucho tiempo la coalición de aquellos que más necesidad tenían de unirse: los obreros. Tampoco la Iglesia se sentía proclive, al principio, a la asociación sin limitaciones. Más de una afirmación de Pío XI en *Quadragesimo anno* manifiesta el recelo frente a los cárteles dominadores o los monopolios de los grandes grupos, que disfrutan de demasiado poder. Pero confiando en el valor que, en general, tiene la libre asociación, ha luchado de manera constante en pro del reconocimiento de este *derecho*:

Los primeros planteamientos se encuentran ya en León XIII, que declaraba: «Aunque las sociedades privadas se den dentro de la sociedad civil y sean como otras tantas partes suyas, hablando en términos generales y de por sí, no está en poder del Estado impedir su existencia, ya que el constituir sociedades privadas es derecho concedido al hombre por la ley natural, y la sociedad civil (política) ha sido instituida para garantizar el derecho natural y no para conculcarlo» (RN 35). Su derecho a existir se deriva del hecho de que «los hombres son sociables por naturaleza»; de ahí dimana también la comunidad política (ibíd.).

Esta libertad de asociación, observa León XIII, tiene ciertos límites: «Pero concurren a veces circunstancias en que es justo que las leyes se opongan a asociaciones de ese tipo; por ejemplo, si se pretendiera como finalidad algo que esté en clara oposición con la honradez, con la justicia, o abiertamente dañe a la salud pública. En tales casos, el poder del Estado prohíbe, con justa razón, que se formen, y con igual derecho las disuelve cuando se han formado» (ibíd.). En tales casos debe procederse con cautela, «no sea que se

violen los derechos de los ciudadanos», concretamente su derecho de libre asociación (ibíd.).

«Así como los habitantes de un municipio —ha dicho más tarde Pío XI— suelen crear asociaciones con fines diversos con la más amplia libertad de inscribirse en ellas... (así) el hombre es libre no sólo para fundar asociaciones de orden y derecho privado, sino también para elegir aquella organización y aquellas leyes que estime más conducentes al fin que se ha propuesto» (QA 87).

El derecho de asociación figuró más tarde en la lista de los derechos del hombre presentada por Juan XXIII en *Pacem in terris* con las siguientes palabras: «De la intrínseca sociabilidad de los seres humanos se deriva el derecho de reunión y de asociación, como también el derecho de dar a las asociaciones la estructura que se juzgue conveniente para obtener sus objetivos y el derecho de libre movimiento dentro de ellas bajo la propia iniciativa y responsabilidad para el logro concreto de estos objetivos» (PT 23).

En el caso de las «corporaciones», forma particular de libre asociación sobre la que volveremos más tarde, León XIII había subrayado también la independencia y la libertad de organización de que deben gozar y que no son sino corolarios del derecho de asociación. Había escrito: «Proteja el Estado estas asociaciones de ciudadanos, unidos con pleno derecho; pero no se inmiscuya en su constitución interna ni en su régimen de vida; el movimiento vital es producido por un principio interno, y fácilmente se destruye con la injerencia del exterior» (RN 38). «Si los ciudadanos —proseguía— tienen el libre derecho de asociarse... tienen igualmente el derecho de elegir libremente aquella organización y aquellas leyes que estimen más conducentes al fin que se han propuesto» (RN 39).

Como ya hemos advertido, fueron numerosos, en el siglo XIX, los países que impugnaron el derecho de asociación, y más en particular el derecho de coalición de los obreros. En Francia, lo fue especialmente bajo los efectos de una ley de los tiempos de la revolución, la llamada ley de Chapelier, hostil a las sociedades «particulares». Resultó, pues, muy señalada la afirmación de León XIII. Fue, incluso, una de las más llamativas de la encíclica, a juzgar por los comentarios de la época[2]. No faltaron quienes insistieron, un poco unilateralmente, en el derecho o la libertad *individual* de asociación, que no reflejaba con toda fidelidad el pensamiento del

---

2. Véase J.-Y. Calvez, *Association et corporation chez les premiers commentateurs de «Rerum novarum»*, «Chronique sociale de France» (1957) 647-673.

papa. Pero la mayoría de los católicos supieron advertir que el *deber* de asociación es correlativo del derecho y que se trataba, por tanto, de devolver toda la eficacia a una consecuencia de la naturaleza social de la persona y de la libertad misma.

Sindicatos

En *Rerum novarum* León XIII comienza por señalar un doble campo de aplicación que luego se ha mantenido, a lo largo de los años, como una característica de la enseñanza social católica: la asociación de los trabajadores o los obreros —el sindicato— y la asociación de toda una profesión. Esta segunda es susceptible de modalidades muy diversas, según que se pretenda una organización de la profesión en la que sólo se asocien los dirigentes de las empresas o bien, como decía León XIII, una asociación «que reúne a la vez a obreros y patronos», esto es, la corporación en sentido estricto. La afirmación clave del papa en este punto es la siguiente: «Es grato encontrarse con que constantemente se están constituyendo asociaciones de este género, de obreros solamente o mixtas de las dos clases» (RN 34).

De hecho, fueron los sindicatos, es decir, las asociaciones compuestas sólo de obreros, las que alcanzaron mayor florecimiento. Se trataba de asociaciones destinadas a la defensa de la parte débil en el contrato de trabajo, sin preocupación directa por la organización de la profesión, aunque se comprueba una notable diversidad en las finalidades de los sindicatos. Conviene recordar, a este propósito, que sólo a instancias del cardenal Gibbons, arzobispo de Baltimore, introdujo León XIII el inciso fundamental de la frase: «asociaciones... de obreros solamente», que constituye el reconocimiento oficial del sindicalismo por parte de la Iglesia.

También es cierto que, en el futuro, el magisterio eclesiástico se pronunció más de una vez, y de manera específica, sobre el derecho de asociación sindical o el derecho de los trabajadores a formar sindicatos. Poco después de *Rerum novarum*, en los Estados Unidos se negó este derecho en el caso de los Caballeros del Trabajo (*Knights of Labor*). Esto dio ocasión a que León XIII declarara —en 1895— que «los obreros tienen derecho a unirse en asociación para atender a sus intereses». «La Iglesia —añadía— lo consiente y la naturaleza no se opone a ello»[3].

3. *Longinqua Oceani*, 6 de enero de 1895, *Actes de S.S. Léon XIII*, Bonne Presse, IV, 174.

Después de la primera guerra mundial estalló un grave conflicto entre el Consorcio textil de Roubaix-Tourcoing —asociación patronal neutra, aunque formada en realidad por patronos cristianos— y los sindicatos cristianos que se habían creado en aquella región. En enero de 1924 llegó a la Santa Sede una queja respecto del comportamiento de los miembros de estos sindicatos. Contenía varios puntos, pero se refería sobre todo al derecho mismo de libre asociación sindical de los obreros. La queja motivó una nueva clarificación, mediante una carta de la Congregación del Concilio a monseñor Liénart, obispo de Lille, de 5 de junio de 1928. (La carta no fue publicada hasta más tarde, porque en septiembre de 1928 se declaró una huelga en Halluin y la Congregación romana prefirió esperar la solución del conflicto antes de difundir el documento.)

La respuesta romana analiza toda la cuestión y recoge todas las citas pertinentes, a partir de León XIII. Luego, Pío XI afirma, con claridad meridiana, el derecho de patronos y obreros a formar asociaciones sindicales tanto separadas como mixtas. Presenta este derecho como el medio más eficaz para la solución de la cuestión social. Habla expresamente de «dos clases de sindicatos», el empresarial de un lado y el obrero del otro. Recuerda a cada uno de ellos sus obligaciones. Expone, por otra parte, el deseo de que las asociaciones sindicales creadas por los católicos y para los católicos se formen entre católicos, pero añade que pueden darse casos en que la necesidad obligue a actuar de modo diferente. Sugiere, en fin, la creación de comisiones mixtas permanentes, con la finalidad de instituir relaciones regulares entre el sindicato empresarial y el sindicato obrero.

Algunos meses después de la publicación de la carta a monseñor Liénart, Pío XI hacía, al comienzo de *Quadragesimo anno*, el balance de los frutos de *Rerum novarum*, y concedía una gran importancia a la repercusión que tuvieron las palabras de León XIII para el reconocimiento del sindicalismo de los trabajadores, frente a opiniones contrarias todavía frecuentes: «Sus enseñanzas fueron publicadas muy oportunamente, pues en aquel tiempo los encargados de regir los destinos públicos de muchas naciones, totalmente adictos al liberalismo, no prestaban apoyo a tales asociaciones, sino que más bien eran opuestos a ellas y, reconociendo sin dificultades asociaciones similares de otras clases de personas, patrocinándolas incluso, denegaban a los trabajadores, con evidente injusticia, el derecho natural de asociarse, siendo ellos los que más lo necesitaban para defenderse de los abusos de los poderosos; y no faltaban aun

entre los mismos católicos quienes miraran con recelo este afán de los obreros por constituir tales asociaciones, como si éstas estuvieran resabiadas de socialismo y sedición. Deben, por consiguiente, tenerse en la máxima estimación las normas dadas por León XIII en virtud de su autoridad, que han podido superar estas contrariedades y desvanecer tales sospechas» (QA 30-31).

A continuación, en este mismo documento, Pío XI se preocupaba por las limitaciones a la libertad de la organización sindical en el corporativismo fascista: «(En este sistema) la propia potestad civil constituye al sindicato en persona jurídica, de tal manera que al mismo tiempo le otorga cierto privilegio de monopolio, puesto que sólo el sindicato, aprobado como tal, puede representar (según la especie de sindicato) los derechos de los obreros o de los patronos, y sólo él puede estipular las condiciones sobre la conducción y locación de mano de obra, así como garantizar los llamados contratos de trabajo. Inscribirse o no a un sindicato es potestativo de cada uno, y sólo en este sentido puede decirse libre un sindicato de esta índole, puesto que, por lo demás, son obligatorias no sólo la cuota sindical, sino también algunas otras peculiares aportaciones absolutamente para todos los miembros de cada oficio o profesión, sean éstos obreros o patronos, igual que todos están ligados por los contratos de trabajo estipulados por el sindicato jurídico. Si bien es verdad que ha sido oficialmente declarado que este sindicato no se opone a la existencia de otras asociaciones de la misma profesión, pero no reconocidas en derecho» (QA 92). Existe el peligro, dice el papa —y ya nos hemos encontrado antes con esta afirmación— «de que esta nueva organización sindical y corporativa sea excesivamente burocrática y política» (QA 95).

Su sucesor, Pío XII, volvió, desde los primeros días de su pontificado, sobre el tema de la libertad de organización sindical. Así, en 1939 declaraba: «Ya que los hombres se sienten naturalmente inclinados a vivir en sociedad y que es lícito que, uniendo sus fuerzas, aumenten lo que es honestamente útil, no se puede, sin cometer injusticia, negar o limitar, tanto a los empresarios como a los obreros y campesinos, la libre facultad de formar asociaciones o sociedades por medio de las cuales defienden sus derechos y pueden obtener, de una manera más completa, ventajas tanto para bien del alma como del cuerpo y para el confort legítimo de la vida»[4]. El mismo

4. *Sertum laetitiae*, 1º de noviembre de 1939, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, VII, 283.

Pío XII tendría ocasión de declarar más tarde, en 1955, ante los ferroviarios de Roma: «Ningún verdadero cristiano tiene nada que objetar si os unís en fuertes organizaciones para proteger —con plena conciencia de vuestros deberes— vuestros derechos y para conseguir mejorar vuestras condiciones de vida» (DC [1955] 847).

Puede afirmarse que a partir de esta época las declaraciones acerca del derecho sindical tienen ya la forma de simple recordatorio —aunque ciertamente importante en algunos momentos— de una posición firmemente asentada. Así, por ejemplo, el concilio Vaticano II dice: «Entre los derechos fundamentales de la persona humana debe contarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgo de represalias» (GS 68). El último miembro de la frase alude a la caza de sindicalistas todavía practicada por algunas empresas, y también, indirectamente, a las precauciones que adoptaban otras para impedir la formación de sindicatos en su seno. Ya no se discutía el principio del derecho de asociación, pero había que vigilar por su cumplimiento.

No obstante lo dicho, en tiempos recientes Juan Pablo II se ha presentado, en este contexto, como renovado defensor de la libertad sindical. Cuando en su patria, Polonia, se vivía una coyuntura tensa, con la libertad sindical amordazada, se convirtió en el más decidido portavoz de esta libertad que se pueda imaginar: «Derecho de asociarse, esto es, derecho a formar asociaciones o uniones que tengan como finalidad la defensa de los intereses vitales de los hombres empleados en las diversas profesiones» (LE 20). «Estas uniones —añadía, poniendo los puntos sobre las íes— llevan el nombre de sindicatos» (ibíd.).

Si León XIII había relacionado, y poco menos que confundido, los sindicatos y las corporaciones, Juan Pablo II precisa, mediante una referencia histórica específica, lo que se entiende por sindicatos: organizaciones para la defensa de los derechos de los trabajadores. Son, dice, muy necesarios («un elemento indispensable de la vida social»). He aquí su punto de vista, expuesto en su totalidad: «Los sindicatos tienen su origen, de algún modo, en las corporaciones artesanas medievales, en cuanto que estas organizaciones unían entre sí a hombres pertenecientes a la misma profesión y por consiguiente en base al trabajo que realizaban. Pero al mismo tiempo, los sindicatos se diferencian de las corporaciones en un punto esen-

cial: los sindicatos modernos han crecido sobre la base de la lucha de los trabajadores, del mundo del trabajo y ante todo de los trabajadores industriales para la tutela de sus justos derechos frente a los empresarios y a los propietarios de los medios de producción. La defensa de los intereses existenciales de los trabajadores en todos los sectores en que entran en juego sus derechos constituye el cometido de los sindicatos. La experiencia histórica enseña que las organizaciones de este tipo son un elemento indispensable de la vida social, especialmente en las sociedades modernas industrializadas. Esto evidentemente no significa que solamente los trabajadores de la industria puedan instituir asociaciones de este tipo. Los representantes de cada profesión pueden servirse de ellas para asegurar sus respectivos derechos. Existen, pues, los sindicatos de los agricultores y de los trabajadores del sector intelectual, existen además las uniones de empresarios. Todos, como ya se ha dicho, se dividen en sucesivos grupos o subgrupos, según las particulares especializaciones profesionales» (LE 20).

Volviendo al Concilio, su posición respecto del papel o de la finalidad del sindicalismo era algo diferente. Veía en él una representación para los fines de «colaboración a la buena organización de la vida económica». Para los fines de la participación, se podría decir también. Y seguía: «Por medio de esta ordenada participación, que está unida al progreso en la formación económica y social, crecerá más y más entre todos el sentido de la responsabilidad propia, el cual les llevará a sentirse colaboradores, según sus medios y aptitudes propias, en la tarea total del desarrollo económico y social y del logro del bien universal» (GS 68). No tiene nada de extraño esta diferencia, si se tienen en cuenta las diferentes circunstancias. ¿No son acaso los sindicatos asociaciones libres —es decir, no naturales (como la familia o el Estado)— constituidas al compás de necesidades que pueden cambiar? Pensando en Polonia, y sin duda también en el tercer mundo, Juan Pablo II era más sensible a la finalidad primaria de defensa de los derechos. También Pío XII había hablado ya de «los sindicatos... surgidos como consecuencia necesaria del capitalismo erigido en sistema económico»[5]. Y precisaba que era un medio para salvaguardar «los derechos de los obreros». No tiene nada de extraño que en otra coyuntura —la que caracterizó la época del Concilio— se insistiera más en la función de «cooperación y participación. Aquí se supone ya bien cumplida la primera función.

5. A los miembros del Movimiento obrero cristiano de Bélgica, 11 de noviembre de 1949 (DC [1949] 1283).

El otro género de asociación

Debe añadirse que no hay una frontera impermeable entre la perspectiva de las «sociedades compuestas sólo de obreros» y la de las «sociedades mixtas», que reúnen a obreros y patronos, para retornar por un momento al viejo vocabulario de León XIII. Y por muy diferentes que puedan ser las corporaciones, todo sindicato (sea obrero o patronal) necesita un vínculo, más o menos permanente, pero en todo caso frecuente, con sus miembros. Surge así casi siempre un cierto grado de «asociación» entre todos los que colaboran no sólo en el seno de una empresa —como ya hemos visto— sino también en una rama de la industria e incluso en todo el ámbito de una economía nacional. Ello no obstante, la Iglesia no ha cesado de recomendar una cooperación más orgánica, e incluso una verdadera asociación, al nivel de la profesión, sugiriendo a unos y otros la necesidad de ir más allá y por encima de sus intereses particulares.

Fue León XIII el primero que habló de «sociedades que reúnen a obreros y patronos». Empleó la palabra «corporaciones» y habló de «corporaciones cristianas» cuyo objetivo principal, sería el perfeccionamiento moral y religioso (RN 39) y que conceden «un gran valor a la instrucción religiosa» (ibíd.). Pero fue Pío XI quien esbozó en términos más formales, bajo el nombre de «corporaciones» o de «cuerpos profesionales», el proyecto de una especie de organización social completa de la economía.

La idea central de dicho pontífice es la de la cooperación, a pesar de la tensión que puede haber entre las clases. «Siguiendo el impulso de la naturaleza... cuantos se ocupan de un mismo oficio o profesión —sea ésta económica o de otra índole— constituyen ciertos colegios o corporaciones, hasta el punto de que tales agrupaciones, regidas por un derecho propio, llegan a ser consideradas por muchos, si no como esenciales, sí, al menos, como connaturales a la sociedad civil» (QA 83). Hay, dice también Pío XI, «intereses comunes» a todos los miembros de la profesión. Y esto recomienda una cierta forma de asociación entre ellos.

Asociación. Es preciso insistir en la palabra, porque según este pontífice la organización corporativa no debe tener el carácter obligatorio que se daba en el sistema fascista (cf. QA 92). Pío XI era también consciente de los límites del sindicalismo en la economía. «En los asuntos relativos al especial cuidado y tutela de los peculiares intereses de los patronos y de los obreros, si se presenta el caso,

unos y otros podrán deliberar o resolver por separado, según convenga» (QA 85).

Pío XI veía, en efecto, todo el ámbito de la vida económica como un campo de libre organización y de libre asociación, y no de organización obligatoria: «Apenas es necesario recordar que la doctrina de León XIII acerca del régimen político puede aplicarse, en la debida proporción, a los colegios o corporaciones profesionales; esto es, que los hombres son libres para elegir la forma de gobierno que les plazca, con tal de que queden a salvo la justicia y las exigencias del bien común. Ahora bien, así como los habitantes de un municipio suelen crear asociaciones con fines diversos con la más amplia libertad de inscribirse en ellas o no, así también los que profesan un mismo oficio pueden igualmente constituir unos con otros asociaciones libres con fines en algún modo relacionados con el ejercicio de su profesión... el hombre es libre no sólo para fundar asociaciones de orden y derecho privado, sino también para "elegir aquella organización y aquellas leyes que estime más conducentes al fin que se ha propuesto" (RN 42). Y esta misma libertad ha de reivindicarse para constituir asociaciones que se salgan de los límites de cada profesión» (ibíd.).

Volveremos en otro capítulo sobre el proyecto corporativo global que parece emerger así de *Quadragesimo anno* y sobre la suerte que corrió. Independientemente de este proyecto en cuanto tal, debe señalarse aquí que la Iglesia no ha cesado de estimular la invención y la implantación de formas asociativas. En la empresa, y más allá y por encima de ella. Este segundo caso, es decir, el de la asociación a nivel de una profesión, de una «rama», tiene la ventaja, decía Pío XI, de evitar «la concentración de empresas y la desaparición de los pequeños productores autónomos», que «sólo juegan a favor del capital y no de la economía social»[6]. Juan XXIII declaraba ser «necesario, o al menos muy conveniente, que la voz de los obreros tenga la posibilidad de hacerse oír y escuchar más allá de cada organismo productivo y en todos los niveles» (MM 97). A ello contribuyen las asociaciones de trabajadores, pero no sin entrar ellos mismos en el proceso e incluso en los organismos de colaboración.

Por otra parte, el Concilio declaraba —como ya se ha indicado antes— bajo la rúbrica de la participación: «Como en muchos casos no es a nivel de empresa, sino en niveles institucionales superiores, donde se toman las decisiones económicas y sociales de las que de-

6. Carta a Charles Flory, 10 de agosto de 1946 (DC [1946] 368).

pende el porvenir de los trabajadores y de sus hijos, deben los trabajadores participar también en semejantes decisiones por sí mismos o por medio de representantes libremente elegidos» (GS 68). Se advierte la dirección hacia la que se orientan todas estas afirmaciones: la de una concertación en la que las diversas partes implicadas tienen voz y pueden confiar en que se elabore una síntesis que respete los diversos intereses. No puede redactarse una fórmula única para poner en marcha esta concertación. Lo que importa es que encuentre su puesto en las estructuras que cuentan con el beneplácito de las partes. Por lo demás, la Iglesia no busca sólo la organización profesional en el sentido ordinario de este término, según el cual las empresas están representadas sólo por su dirección. La Iglesia fomenta la cooperación de las diversas partes implicadas. Aquí tienen un papel que desempeñar los asalariados, los obreros, los empleados.

Juan Pablo II abría, en fin, recientemente, como ya hemos visto, el debate de una «socialización» de nuevo cuño en la que, en la medida de lo posible, el trabajo estaría «asociado» a la propiedad. El papa pensaba, sin duda, en empresas particulares, pero también parecía tener a la vista organizaciones más vastas, en las que estarían implicadas varias empresas. Explicaba, en efecto, que se trata de dar vida a «cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales y culturales» que gocen de una autonomía efectiva respecto de los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común. Estas organizaciones ofrecerían «la forma y naturaleza de comunidades vivas» (LE 14). Juan Pablo II tenía aquí presentes especialmente las economías socialistas y buscaba, por tanto, un medio para introducir por fin en ellas una dosis de participación suficiente. Pero su concepción puede afectar a todos los tipos de economía.

Debe añadirse que, por definición, nadie sabe hasta dónde puede llevar la libre asociación, capaz precisamente de modificar, de flexibilizar y de humanizar estructuras de otra forma demasiado rígidas. La Iglesia ha pensado y sigue pensando —aunque con reservas en el caso de los cárteles monopolistas— que vale la pena estimular las iniciativas asociacionistas en todos los ámbitos de la vida económica. Con una prioridad, quede bien entendido, en favor de los interlocutores más débiles, para quienes la asociación es más importante.

Capítulo 13

LA ECONOMÍA Y EL ESTADO

Los problemas de la economía, los conflictos en el seno de la sociedad económica —los conflictos sociales— han inducido a recurrir al Estado, además y al mismo tiempo que a las asociaciones. Pero, desde entonces, uno de los mayores problemas con que se enfrenta la ética económica es el de definir las *relaciones entre la economía y el Estado*, capítulo central de la reflexión tanto económica como política.

La sociedad económica es vasta, en efecto. Abarca a todos los hombres que directa o indirectamente participan en los intercambios, cruzados entre sí, que se llevan a cabo tanto en el mercado nacional como en el internacional. Pero esta sociedad económica se halla a su vez englobada —al menos de derecho, y tendremos ocasión de ver el problema que esto plantea en nuestros días— en la sociedad política, la que los hombres —los mismos hombres— forman entre sí, ya no por la mediación de sus productos, de sus bienes, de su trabajo, sino más allá y por encima de esta mediación específica, al reconocerse los unos a los otros como dotados de iguales libertades, como conciudadanos. Así, pues, la sociedad económica no existe nunca aisladamente o para ella sola, sin interferencias de la sociedad de nivel más elevado que es la comunidad política. O, dicho de otra forma: el hecho de que seamos conciudadanos matiza nuestras relaciones económicas: hay, en particular, ciertas formas de trato y relación que quedan excluidas cuando se pertenece a una misma comunidad política.

No obstante, el liberalismo tradicional ha procurado aislar, separar incluso, de haber sido posible, la vida económica de la políti-

ca. La empresa de producción, por ejemplo, no tendría que ocuparse, según este liberalismo, de la solidaridad entre ciudadanos; este problema sería competencia del Estado... Pero expulsad a la comunidad política o al Estado... y retornará al galope. No hay, en efecto, ejemplo alguno, en el que la organización del mercado o el marco de la vida de las empresas no dependa de múltiples leyes del Estado, de las que el mercado o las empresas tienen gran necesidad. El problema, en definitiva, radica en que no hay en cada uno de nosotros dos hombres, de los que uno sería miembro de diversas organizaciones de finalidad económica y el otro —muy distinto— miembro de la comunidad política. Es el mismo y único hombre el que vive en las primeras y en la segunda, de modo que las interferencias son frecuentes e inevitables. Más aún, es imposible que no sean constantes.

La función del Estado en la economía

En el siglo XIX, cuando predominaba la mentalidad liberal, la sociedad económica y la comunidad política se presentaban más bien como extrínsecas la una a la otra. En este contexto, la reacción de la Iglesia no fue intentar demostrar de inmediato que la vida social de la economía se inscribe en la comunidad —y en la vida— política. Lo que intentó fue establecer la existencia de una función del *Estado* respecto a la vida económica y, más aún, determinar el derecho, e incluso el deber, de intervención del Estado. En términos concretos, casi pragmáticos, León XIII se preguntaba: «Queda ahora por investigar qué parte de ayuda puede esperarse del Estado» (RN 23). Del Estado equivale aquí a «del gobierno», porque es éste, en sentido estricto, más que la comunidad política en su conjunto, el interpelado por esta cuestión.

El pontífice daba esta respuesta: «Los que gobiernan deben cooperar, primeramente y en términos generales, con toda la fuerza de las leyes e instituciones, esto es, haciendo que de la ordenación y administración misma del Estado brote espontáneamente la prosperidad tanto de la sociedad como de los individuos, ya que éste es el cometido de la política y el deber inexcusable de los gobernantes» (RN 23).

A continuación describe con las siguientes palabras la finalidad del gobierno, el objetivo que debe alcanzar, y en el que se incluyen también fines económicos: «Lo que más contribuye a la prosperi-

dad de las naciones es la probidad de las costumbres, la recta y ordenada constitución de las familias, la observancia de la religión y de la justicia, las moderadas cargas públicas y su equitativa distribución, los progresos de la industria y del comercio, la floreciente agricultura y otros factores de esta índole, si quedan, los cuales, cuanto con mayor afán son impulsados, tanto mejor y más felizmente permitirán vivir a los ciudadanos. A través de estas cosas queda al alcance de los gobernantes beneficiar a los demás órdenes sociales y aliviar grandemente la situación de los proletarios; y esto en virtud del mejor derecho y sin la más leve sospecha de injerencia, ya que el Estado debe velar por el bien común como propia misión suya. Y cuanto mayor fuere la abundancia de medios procedentes de esta general providencia, tanto menor será la necesidad de probar caminos nuevos para el bienestar de los obreros» (RN 23).

Hecha esta reflexión, León XIII pasa a otra —que gira en torno a la pertenencia de los hombres a la sociedad o comunidad política— de la que extrae deberes más concretos del Estado. Escribe: «La naturaleza única de la sociedad es común a los de arriba y a los de abajo. Los proletarios, sin duda alguna, son por naturaleza tan ciudadanos como los ricos, es decir, partes verdaderas y vivientes que, a través de la familia, integran el cuerpo de la nación, sin añadir que en toda nación son inmensa mayoría. Por consiguiente, siendo absurdo en grado sumo atender a una parte de los ciudadanos y abandonar a la otra, se sigue que los desvelos públicos han de prestar los debidos cuidados a la salvación y al bienestar de la clase proletaria; y si tal no hace, violará la justicia, que manda dar a cada uno lo que es suyo. Sobre lo cual escribe sabiamente santo Tomás: ''Así como la parte y el todo son, en cierto modo, la misma cosa, así lo que es del todo, en cierto modo, lo es de la parte''» (RN 24).

Vigilar para que todos los miembros de la sociedad y todos los grupos en el seno de la sociedad sean equitativamente tratados —es decir, tratados justamente como parte de esta sociedad— es competencia de la justicia distributiva. Lo cual, dicho sea de paso, no quiere decir que no sea también a la vez tema de la justicia social, en la que se inscribe de hecho la distributiva. Bajo este ángulo, el primer deber de los gobernantes es, según León XIII, «defender por igual a todas las clases sociales, observando inviolablemente la justicia llamada distributiva» (ibíd.).

La clase obrera —cuya situación funda el núcleo del debate— no aporta menor contribución que las otras a la sociedad. «Para la ob-

tención de estos bienes —dice, como ya hemos visto, León XIII— es sumamente eficaz y necesario el trabajo de los proletarios, ya ejerzan sus habilidades y destreza en el cultivo del campo, ya en los talleres e industrias. Más aún, llega a tanto la eficiencia y el poder de los mismos en este orden de cosas, que es verdad incuestionable que la riqueza nacional proviene no de otra cosa que del trabajo de los obreros» (RN 25). La consecuencia es clara: el Estado no puede dejar abandonada a la miseria ni dar a esta clase un tratamiento inferior: «La equidad exige, por consiguiente, que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletario para que éste reciba algo de lo que aporta al bien común, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad. De donde se desprende que se habrán de fomentar todas aquellas cosas que de cualquier modo resulten favorables para los obreros. Cuidado que dista mucho de perjudicar a nadie, antes bien aprovechará a todos, ya que interesa mucho al Estado que no vivan en la miseria aquellos de quienes provienen unos bienes tan necesarios» (ibíd.).

A continuación, el pontífice alude a la objeción de que es preciso impedir que el Estado absorba al individuo o a la familia. Por supuesto, está de acuerdo: «Lo justo es dejar a cada uno la facultad de obrar con libertad hasta donde sea posible, sin daño del bien común y sin injuria de nadie» (RN 26). Pero esto le da pie para insistir de nuevo en la perspectiva de la *comunidad* (política), en el seno de la cual todos tienen derecho a un tratamiento acorde con la dignidad de miembros de esta comunidad: «Los que gobiernan deberán atender a la defensa de la comunidad y de sus miembros. De la comunidad, porque la naturaleza confió su conservación a la suma potestad, hasta el punto que la custodia de la salud pública no es sólo la suprema ley, sino la razón total del poder; de los miembros, porque la administración del Estado debe tender por naturaleza no a la utilidad de aquellos a quienes se ha confiado, sino de los que se le confían, como unánimemente afirman la filosofía y la fe cristiana. Y, puesto que el poder proviene de Dios y es una cierta participación del poder infinito, deberá aplicarse a la manera de la potestad divina, que vela con solicitud paternal no menos de los individuos que de la totalidad de las cosas. Si, por tanto, se ha producido o amenaza algún daño al bien común o a los intereses de cada una de las clases que no pueda subsanarse de otro modo, necesariamente deberá afrontarlo el poder público» (RN 26).

El Estado es responsable «del orden y de la paz» y en virtud de esta responsabilidad debe intervenir «si la paz pública se ve amena-

zada por tumultos de obreros o por huelgas» (ibíd.). Pero debe intervenir también «si la clase patronal oprime a los obreros con cargas injustas o los veja imponiéndoles condiciones ofensivas para la persona y dignidad humanas; si daña la salud con exceso de trabajo, impropio del sexo o de la edad...» (ibíd.).

Además, en razón del vínculo que une a todos los ciudadanos en la comunidad, se le deriva al Estado el deber especial de velar por la suerte de los miembros más débiles: «En la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres. La gente rica, protegida por sus propios recursos, necesita menos la tutela pública; la clase humilde, por el contrario, carente de todo recurso, se confía principalmente al patrocinio del Estado. Éste deberá, por consiguiente, rodear de singulares cuidados y providencia a los asalariados, que se cuentan entre la muchedumbre desvalida» (RN 27).

A partir de aquí, y bajando ya a los detalles, cita los sectores en los que parecía más beneficiosa esta intervención estatal en la época en que el papa escribía:

— la protección de los intereses espirituales de los obreros, incluido el derecho al «descanso en los días festivos» (RN 30);

— la limitación del tiempo y del esfuerzo laboral: «Exigir un rendimiento tal que el espíritu se embote por el exceso de trabajo y al mismo tiempo el cuerpo se rinda a la fatiga es una conducta que ni la justicia ni la humanidad toleran» (RN 31);

— el justo salario;

— el desarrollo de los medios para acceder a la propiedad.

Subsidiaridad

Con las anteriores afirmaciones, León XIII ponía bien en claro que es deseable dejar al individuo y a la familia un amplio campo de libertad. A propósito, por ejemplo, de la fijación del salario, escribía: «En estas y otras cuestiones semejantes, como el número de horas de la jornada laboral en cada tipo de industria, así como las precauciones con que se haya de velar por la salud, especialmente en los lugares de trabajo, para evitar injerencias de la magistratura, sobre todo siendo tan diversas las circunstancias de cosas, tiempos y lugares, será mejor reservarlas al criterio de las asociaciones de que hablaremos después, o se buscará otro medio que salvaguarde, como es justo, los derechos de los obreros, interviniendo, si las cir-

cunstancias lo pidieren, la autoridad pública» (RN 32). Así, pues, la intervención del Estado se produce sólo en caso de necesidad y como último recurso. De todas formas, en la época de León XIII importaba sobre todo insistir en la responsabilidad del Estado y afirmar enérgicamente la necesidad de su intervención.

El clima había experimentado nada escasas modificaciones en 1931. Así, Pío XI, en *Quadragesimo anno,* insistía, por el contrario, en el aspecto correlativo de la indispensable limitación de la intervención estatal. En aquellas fechas, el verdadero peligro que se cernía, en opinión del papa, era el de una invasión por parte del Estado. Y ello tanto más cuanto que no había, entre los individuos y el Estado, cuerpos intermedios. Para la reforma de la economía el Estado es una pieza maestra. «Al hablar de la reforma de las instituciones, se nos viene al pensamiento especialmente el Estado», dice Pío XI. Pero, añade, «no debe esperarse de él la solución de todos los problemas» (QA 78).

El papa explica así su pensamiento: «A causa del vicio del individualismo, las cosas habían llegado a un extremo tal que, postrada o destruida casi por completo aquella exuberante y en otros tiempos evolucionada vida social por medio de asociaciones de la más diversa índole, habían quedado casi solos frente a frente los individuos y el Estado, con no pequeño perjuicio del Estado mismo, que, perdida la forma del régimen social y teniendo que soportar todas las cargas sobrellevadas antes por las extinguidas corporaciones, se veía oprimido por un sinfín de atenciones diversas. Pues aun siendo verdad, y la historia lo demuestra claramente, que, por el cambio operado en las condiciones sociales, muchas cosas que en otros tiempos podían realizar incluso las asociaciones pequeñas, hoy son posibles sólo a las grandes corporaciones, sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada» (QA 78-79).

Pío XI vuelve aquí sobre el principio de la subsidiaridad que ya hemos encontrado entre las normas más universales a que están sometidas tanto la vida económica como la vida social. Puede decirse que este principio concierne a la empresa en relación con los diversos talleres, o en relación con los equipos de trabajo. Y concierne

también a la empresa, o a sus equipos, en su relación con cada individuo concreto, que debe contar con la posibilidad de desplegar su capacidad de iniciativa. Aquí se aplica este mismo punto de vista al Estado en su relación con la vida económica y con las organizaciones que se desenvuelven en ella.

La frase que sigue, en el texto de Pío XI, reviste una particular importancia para la justa interpretación del principio de subsidiaridad en su aplicación al Estado. No se trata, en efecto, del principio del Estado mínimo —el menor Estado posible—; tampoco es simplemente un principio de suplencia, de modo que en esta óptica la subsidiaridad no se aplicaría más que en el caso de deficiencia accidental por parte de los grupos inferiores. Se trata, ciertamente, de un principio de limitación, pero de una limitación que tiene como correlato la indicación de lo que se espera positivamente del Estado: su función consiste en «*prestar ayuda* a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos» (QA 79). Y esta ayuda se requiere con independencia de los fallos, que llevan también a recurrir al Estado para suplir carencias.

Las conclusiones prácticas extraídas por Pío XI de estas consideraciones son interesantes sobre todo en lo referente a la limitación de la función del Estado: «Conviene que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás, perdería mucho tiempo, con lo cual lograría realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función ''subsidiaria'', el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación» (QA 80).

En tiempos de Juan XXIII

El fiel de la balanza no se había deslizado exactamente hasta el centro en tiempos de Juan XXIII. Pero de todas formas ofrecía, en la encíclica *Mater et magistra*, un punto de vista más equilibrado —o más apaciguado— respecto de la relación entre la iniciativa privada y la intervención del Estado. «Ante todo se ha de afirmar que

el mundo económico es creación de la iniciativa personal de los ciudadanos, ya en su actividad individual, ya en el seno de las diversas asociaciones para la prosecución de intereses comunes. En él, sin embargo, por las razones aducidas por nuestros predecesores, deben estar también activamente presentes los poderes públicos a fin de promover debidamente el desarrollo de la producción en función del progreso social en beneficio de todos los ciudadanos» (MM 51-52)

Recuerda a continuación el principio de subsidiaridad de Pío XI, según el cual la acción del Estado «tiene carácter de orientación, de estímulo, de coordinación, de suplencia y de integración» (MM 53). Vuelve a plantearse el problema —explica en las líneas siguientes— debido a que la moderna evolución ha implicado una mayor y más amplia intervención social de los poderes públicos, intervención contemplada, por lo demás, con simpatía: «Es verdad que hoy el progreso de los conocimientos científicos y de las técnicas de producción ofrece a los poderes públicos mayores posibilidades concretas de reducir los desniveles entre los diversos sectores de la producción, entre las diversas zonas dentro de las comunidades políticas y entre las diversas naciones en el plano mundial, como también de contener las oscilaciones en el sucederse de las situaciones económicas y de afrontar con esperanzas de resultados positivos los fenómenos de la desocupación de masas. Por consiguiente, los poderes públicos, responsables del bien común, no pueden menos de sentirse obligados a desenvolver en el campo económico una acción multiforme, más vasta, más profunda y más orgánica, como también a ajustarse a este fin en las estructuras, en las competencias, en los medios y en los métodos» (MM 54).

La actitud propuesta ante esta situación implica en primer lugar un toque de atención frente al posible abuso de la intervención pública, que incluso incluye una alusión al caso de la tiranía: «Pero es menester afirmar continuamente el principio de que la presencia del Estado en el campo económico, por dilatada y profunda que sea, no se encamina a empequeñecer cada vez más la esfera de la libertad en la iniciativa de los ciudadanos particulares, sino antes a garantizar a esa esfera la mayor amplitud posible, tutelando efectivamente, para todos y cada uno, los derechos esenciales de la persona, entre los cuales hay que reconocer el derecho que cada persona tiene de ser estable y normalmente el primer responsable de su propia manutención y de la de su familia, lo cual implica que en los sistemas económicos esté permitido y facilitado el libre desarrollo

de las actividades de producción. Por lo demás, la misma evolución histórica pone de relieve, cada vez con mayor claridad, que no se puede conservar una convivencia ordenada y fecunda sin la aportación en el campo económico tanto de los particulares como de los poderes públicos; aportación simultánea, concordemente realizada y proporcional a las exigencias del bien común en medio de las situaciones variables y de las alternativas humanas. La experiencia efectivamente atestigua que donde falta la iniciativa personal de los particulares, hay tiranía política; pero hay, además, estancamiento de los sectores económicos destinados a producir sobre todo la gama indefinida de bienes de consumo y de servicios que se refieren no sólo a las necesidades materiales, sino también a las exigencias del espíritu; bienes y servicios que ocupan, de un modo especial, la genialidad creadora de los individuos» (MM 55-57).

No obstante, Juan XXIII pone sumo esmero en no ser unilateral en sus recomendaciones. Así, tras haber señalado la necesidad de dejar un vasto campo al libre ejercicio de las actividades productivas, recuerda el peligro, de sentido contrario, de una insuficiente intervención del Estado allí donde tiene el deber de actuar: «Donde falta o es defectuosa la debida intervención del Estado, reina un desorden irremediable, abuso de los débiles por parte de los fuertes menos escrupulosos, que arraigan en todas las tierras y en todos los tiempos, como la cizaña entre el trigo» (MM 58).

Dice también, a propósito de la «socialización» (progreso de las interdependencias), que es un tema afín: «En el desarrollo de las formas organizativas de la sociedad contemporánea, el orden se realiza cada vez más con el equilibrio renovado entre una exigencia de colaboración autónoma y activa de todos, individuos y grupos, y una acción oportuna de coordinación y de dirección por parte del poder público» (MM 66).

Conviene observar, por lo demás, que a lo largo de la encíclica *Mater et magistra* Juan XXIII aplica expresamente, y por dos veces, el «principio de subsidiaridad» a campos más precisos. Se trata de dos aplicaciones interesantes y significativas. En primer lugar, a propósito de la propiedad pública de ciertos bienes de producción. El papa reconoce, sin vacilaciones, el principio de este tipo de propiedad, pero añade: «En la época moderna existe la tendencia hacia una progresiva ampliación de la propiedad cuyo sujeto es el Estado u otras entidades de derecho público. Este hecho encuentra una explicación en las funciones cada vez más vastas que el bien común exige a los poderes públicos; pero también en esta materia debe se

guirse el principio de su misión subsidiaria... Por lo tanto, no deben extender su propiedad del Estado ni las otras entidades de derecho público sino cuando lo exigen motivos de manifiesta y verdadera necesidad de bien común, y no con el fin de reducir la propiedad privada, y menos aún de eliminarla» (MM 117).

Se invoca más tarde el principio de subsidiaridad para pedir que no se deje de estimular la iniciativa privada a fin de asegurar el progreso de las regiones menos desarrolladas: «Los poderes públicos, en virtud de su misión subsidiaria, deben favorecer y ayudar a la iniciativa privada, confiando a ésta, donde sea y apenas sea posible de manera eficiente, la continuidad del desarrollo económico» (MM 152).

Según «Gaudium et spes»

En *Gaudium et spes*, el concilio Vaticano II ofrece una síntesis de las enseñanzas sobre la función del Estado en la economía: «El desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni tampoco en manos de una sola comunidad política o de ciertas naciones más poderosas... Es necesario que las iniciativas espontáneas de los individuos y de sus asociaciones libres colaboren con los esfuerzos de las autoridades públicas y se coordinen con éstos de forma eficaz y coherente» (GS 65). Y añade: «No se puede confiar el desarrollo ni al solo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos ni a la sola decisión de la autoridad pública. Por este motivo hay que calificar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción» (ibíd.).

«A la autoridad pública toca impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común» (GS 71). Además, «el derecho de la propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes. La afectación de bienes a la propiedad pública sólo puede ser hecha por la autoridad competente de acuerdo con las exigencias del bien común y dentro de los límites de este último, supuesta la compensación adecuada» (ibíd.).

Las consecuencias de la común pertenencia a una sociedad política

El debate de fondo se libró bajo León XIII. En los años siguientes sólo se contempló la reafirmación, a veces con matices, de la regla de un justo equilibrio entre la iniciativa privada y la intervención pública. Se habrá notado la presencia frecuente del término «coordinar» para designar la función más característica del Estado. El siguiente pasaje de *Laborem exercens* de Juan Pablo II, ya citado en otro contexto[1], expresa bien, a mi parecer, el punto a que se ha llegado en esta cuestión: «Para salir al paso del peligro del desempleo, para asegurar empleo a todos, las instancias que han sido definidas aquí como ''empresario indirecto'' deben proveer a una planificación global, en orden a esa disponibilidad de trabajo diferenciado, donde se forma la vida no sólo económica sino también cultural de una determinada sociedad; deben prestar atención además a la organización correcta y racional de tal disponibilidad de trabajo. Esta solicitud global carga en definitiva sobre las espaldas del Estado, pero no puede significar una centralización llevada a cabo unilateralmente por los poderes públicos. Se trata en cambio de una coordinación, justa y racional, en cuyo marco debe ser garantizada la iniciativa de las personas, de los grupos libres, de los centros y complejos locales de trabajo, teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente acerca del carácter subjetivo del trabajo humano» (LE 18).

De todas formas, es preciso situar estas recomendaciones en la concepción general que la Iglesia tiene, cada vez más explícitamente, de la comunidad política y de su carácter globalizador en relación con todo tipo de actividad cultural y económica. Como dice el concilio Vaticano II, «los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor procuración del bien común. Por ello forman una comunidad política según tipos institucionales varios» (GS 74). El bien común de esta comunidad incluye evidentemente la economía, porque afecta, dice el Concilio, «al conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección» (ibíd.).

1. Véase p. 128

La comunidad política es el lugar en que se realizan los derechos y los deberes del hombre, ha dicho en otro pasaje Juan XXIII. Es, muy expresamente, el lugar de la «reciprocidad» de estos derechos y deberes. «Los deberes principales de los poderes públicos consistirán, sobre todo, en reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover aquellos derechos, y en contribuir, por consiguiente, a hacer más fácil el cumplimiento de los respectivos deberes» (PT 60). Ahora bien, es claro que en la competición económica, por ejemplo, hay ciertos comportamientos, ciertas maneras de tratarse los unos a los otros, que son incompatibles con la común pertenencia a una sociedad basada en mutuos derechos y deberes. Hay, dice el Concilio, «enormes desigualdades económicas» acompañadas de «discriminación individual y social» (GS 66). Estas desigualdades son incompatibles con la común pertenencia a una sociedad de conciudadanos.

Hemos visto ya, también, que el concilio Vaticano II afirma, en el contexto de la problemática del desarrollo: «Recuerden, por otra parte, todos los ciudadanos, el deber y el derecho que tienen, y que el poder civil ha de reconocer, de contribuir, según sus posibilidades, al progreso de la propia comunidad. En los países menos desarrollados, donde se impone el empleo urgente de todos los recursos, ponen en grave peligro el bien común los que retienen sus riquezas improductivamente o los que —salvado el derecho personal de emigración— privan a su comunidad de los medios materiales y espirituales que ésta necesita» (GS 65). Así, pues, la ciudadanía común tiene múltiples incidencias económicas.

De esta manera, mientras que en tiempos de León XIII el problema de las relaciones entre la política y la economía se centraba esencialmente en la función del Estado, en fechas posteriores la cuestión fundamental era la relativa a las consecuencias que tiene para la vida económica de cada individuo su pertenencia a una misma *comunidad* política. La perspectiva se ha ampliado y ahora inspira una reflexión de múltiples aspectos. Pero así es, indudablemente, cómo nuestros contemporáneos desean que se reflexione sobre las relaciones recíprocas de lo político y lo económico. Estas relaciones suponen la intervención del Estado, pero suponen asimismo otras iniciativas, de las que cada individuo es responsable.

Solidaridad social

Es preciso señalar, para concluir, que esta perspectiva desemboca en la exigencia de solidaridad social, solidaridad para la protección de todos los ciudadanos, que ya ha comenzado a tomar forma en las sociedades industriales. En la época en que se iniciaba la institución de la seguridad social, Pío XII expresaba su preocupación —no desmentida por los acontecimientos— por el peligro de que los sistemas de protección colectiva pudieran acarrear una pérdida del sentido de la responsabilidad. Por otra parte, el concilio Vaticano II tomaba nota —y estimulaba— esta forma de solidaridad recientemente desarrollada.

El Concilio sabía que era una forma nueva. Recordaba también las formas tradicionales, que estaba muy lejos de pedir que se abandonaran. Como ya vimos al estudiar el tema del desarrollo, el Vaticano II declaraba: «En sociedades económicamente menos desarrolladas, el destino común de los bienes está a veces en parte logrado por un conjunto de costumbres y tradiciones comunitarias que aseguran a cada miembro los bienes absolutamente necesarios... conviene no atentar imprudentemente contra costumbres honestas que, adaptadas a las circunstancias actuales, pueden resultar muy útiles» (GS 69).

Pero, por otro lado, el Concilio ve que «en las naciones de economía muy desarrollada, el conjunto de instituciones consagradas a la previsión y a la seguridad social puede contribuir, por su parte, al destino común de los bienes» (ibíd.). Aquí la perspectiva desborda la de la sola comunidad política, la nacional al menos, pero incluye ciertamente las exigencias de la común pertenencia a ella. El Concilio habla, en efecto, de «ciudadanos». Acepta también las observaciones hechas en el pasado por Pío XII: «Al organizar todas estas instituciones, debe cuidarse de que los ciudadanos no vayan cayendo en una actitud de pasividad respecto a la sociedad, o de irresponsabilidad y egoísmo» (ibíd.). Pero, al mismo tiempo, subraya con vigor la importancia de estas instituciones socioeconómicas vinculadas a la ciudadanía y afirma: «Es necesario también continuar el desarrollo de los servicios familiares y sociales, principalmente de los que tienen por fin la cultura y la educación» (ibíd.). La verdad es que, hasta la fecha, en vastas zonas del mundo se ha hecho muy poco para que la economía refleje, como debiera, la ciudadanía común.

De la comunidad a una comunidad más amplia

Por otra parte, la Iglesia percibía, al mismo tiempo, que las comunidades políticas nacionales estaban siendo desbordadas por la economía... Esta situación la indujo a denunciar la ausencia, que ella esperaba que fuese provisional, de la organización política. En materia de seguridad, de defensa y de paz, decía Juan XXIII, los poderes públicos de las comunidades políticas existentes en nuestros días «no logran resolver los problemas en grado suficiente» (PT 134). Un poco más tarde, el Concilio señalaba que esta carencia aparecía también en el campo económico. Es, por tanto, necesario «que la comunidad de las naciones se dé a sí misma un ordenamiento que responda a sus obligaciones actuales, teniendo particularmente en cuenta las numerosas regiones que se encuentran aún hoy en estado de miseria intolerable» (GS 84).

No es que hasta ahora no haya habido una comunidad política a esta escala más amplia. De hecho, existe ya una «comunidad política» de la humanidad que implica, respecto de la economía, exigencias parecidas a las que se derivan desde hace mucho tiempo de la existencia de comunidades políticas nacionales. Pero la comunidad política mundial adolece todavía de una débil organización y, hasta ahora, las naciones no han consentido que sus autoridades lleven a cabo las necesarias transferencias de poderes. Ésta es, sin duda, una de las líneas del horizonte hacia el que la Iglesia pide avanzar a sus fieles. Tanteando y buscando. Y siempre dispuestos a los sacrificios necesarios. La urgencia del problema aparece bajo más clara luz, como veremos, cuando se lo contempla desde las reflexiones de la Iglesia —recogidas en el capítulo siguiente— sobre la dimensión internacional de la economía.

Capítulo 14

LA ECONOMÍA INTERNACIONAL

En *Rerum novarum* de León XIII, en 1981, apenas causaba preocupación la dimensión internacional de la vida económica. Pero desde 1931, por el contrario, con *Quadragesimo anno*, de Pío XI, comienzan a surgir las cuestiones internacionales. Se dice, en primer lugar, que mientras que «la situación de los obreros ha mejorado sensiblemente» en algunos países, los «más prósperos y civilizados», la situación socioeconómica había empeorado en «los nuevos países y en las antiguas civilizaciones del Extremo Oriente», «a medida que las invaden la industria y la técnica modernas». «Ha crecido hasta la inmensidad —dice Pío XI— el número de los proletarios necesitados cuyos gemidos llegan desde la tierra hasta el cielo; añádase a éstos el ejército enorme de los asalariados rurales, reducidos a las más ínfimas condiciones de vida y privados de toda esperanza de adquirir jamás ''algo vinculado con el suelo'' (RN 35) y, por tanto, si no se aplican los oportunos y eficaces remedios, condenados para siempre a la triste condición de proletarios» (QA 59).

Pío XI considera especialmente el caso de los países, muy numerosos, en los que no se ha implantado aún el «régimen económico» industrial, es decir, en la práctica el sistema capitalista. «Existe otro régimen bajo el cual vive todavía una ingente multitud» (QA 102). Este régimen afecta sobre todo al mundo rural y predomina en las regiones tradicionales. Tampoco él está exento, dice el pontífice, de «estrecheces y dificultades» (ibíd.).

Otro de los rasgos de la situación mundial de aquella época era la existencia de un «nacionalismo o incluso de un imperialismo económico» (algunas naciones intentaban dominar a otras) y, simultá-

neamente, de un «internacionalismo o imperialismo del dinero», de acuerdo con el adagio «donde está el beneficio, está la patria» (QA 109). Dos actitudes de signo aparentemente opuesto, pero que tanto en el caso del nacionalismo como del internacionalismo o cosmopolitismo aquí indicado, sólo rinden culto al dinero. Son las economías nacionales las que sufren las consecuencias: se ven agredidas o bien pierden su autonomía, su equilibrio.

Pío XI entendía que en este nivel, así como en el interior de cada economía, era tarea urgente paliar el desorden, es decir, aquella competencia desenfrenada y aquella lucha encarnizada. Por consiguiente, tras haber lanzado la propuesta de una reorganización de las economías mediante su estructuración en cuerpos profesionales e interprofesionales, formula esta demanda relativa al orden entre las naciones: «Es conveniente que las diversas naciones, uniendo sus afanes y trabajos, puesto que en el orden económico dependen en gran manera unas de otras y mutuamente se necesitan, promuevan, por medio de sabios tratados e instituciones, una fecunda y feliz cooperación de la economía internacional» (QA 89).

Esto era todo, por el momento... Pero, más adelante, Pío XII, frente a los acontecimientos de la segunda guerra mundial y luego, en la postguerra, ante la reconstrucción de las naciones y de la sociedad internacional, abordó repetidas veces los aspectos económicos. Se preocupó, entre otras cosas, de las dificultades de la situación alimentaria en el mundo de la postguerra. Y así, ante los representantes de la FAO, señalaba en 1953: «La eventualidad del hambre y de sus terribles consecuencias no cesa de atormentar a millones de personas y basta un período de sequía para desencadenar este terrible azote. Es preciso, además, tener en cuenta el aumento continuo de la cifra de la población, que exige, so pena de ver empeorar su situación, un crecimiento paralelo de los bienes de consumo»[1].

El pontífice estimulaba, por otra parte, el proceso de la integración económica europea[2]. Fue, en fin, el primer papa que abordó, poco antes de su muerte, el problema del deber de prestar ayuda a los países subdesarrollados. Escribía en 1958: «El desigual reparto

1. A los miembros de la VII Asamblea general de la FAO, 6 de diciembre de 1953, en A.F. Utz, J.F. Groner y A. Savignac, *Relations humaines et société contemporaine, Synthèse chrétienne, directives de S.S. Pie XII*, Saint-Paul, París 1956, nº 2021.

2. Cf. la alocución a los participantes en el Congreso de Europa, en A.F. Utz, J.F. Groner y A. Savignac, o.c., nº 3634.

de los dones y de las riquezas de la naturaleza impone a los hombres la obligación moral de ayudarse los unos a los otros, cada uno según las luces y las fuerzas que ha recibido. Esta obligación adquiere proporciones cada vez más grandes, a medida que el grupo social o nacional dispone de mayor poder. Nadie puede negar hoy día que las naciones más privilegiadas no sean conscientes de ello y no intenten cumplirla, a pesar de las oposiciones internas y de las considerables dificultades materiales con que necesariamente tropiezan»[3]. Entre estas oposiciones internas, los franceses podían reconocer la corriente de opinión desfavorable a la ayuda al tercer mundo conocida bajo el nombre de «cartierismo». Así, pues, Pío XII demostraba, al menos en sus últimos días, estar muy al corriente de la nueva problemática de la economía internacional, tal como se presentaba en la hora de la independencia de un buen número de nuevos Estados.

Los aspectos internacionales pasan a ser centrales en «Mater et magistra»

Tras la consolidación de la postguerra, a Pío XII le sucedió en el pontificado Juan XXIII que, como es bien sabido, estuvo más preocupado que su predecesor por los problemas de la paz y de la comunidad internacional. En aquel contexto, tuvo que abordar las cuestiones de la economía internacional en general, que estaban adquiriendo una creciente importancia. Pero prestó sobre todo una especial atención al problema de las «relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados» (según la terminología de la época). «Tal vez el problema más importante de nuestro tiempo», se apresura a sugerir (MM 157). Y aunque su encíclica más famosa es *Pacem in terris* (1963), fue en *Mater et magistra* (1961) donde habló con mayor detalle de la economía internacional y de la cooperación económica mundial.

Comienza por fijar su punto de vista sobre la interdependencia, que alcanza una dimensión universal: «Los progresos de las ciencias y de las técnicas en todos los sectores de la convivencia multiplican y densifican las relaciones entre las comunidades políticas y así ha-

3. A los representantes de África y a los miembros del Centro de documentación y de difusión de las industrias minerales y energéticas de Ultramar, 13 de abril de 1958 (DC [1958] 545).

cen que su interdependencia sea cada vez más profunda y vital. Por consiguiente, puede decirse que los problemas humanos de alguna importancia, sea cualquiera su contenido, científico, técnico, económico, social, político o cultural, presentan hoy dimensiones suprenacionales y muchas veces mundiales» (MM 200-201).

A continuación subraya que ningún pueblo puede resolver sus problemas sin contar con los demás: «Así que las comunidades políticas separadamente y con solas sus fuerzas, ya no tienen posibilidad de resolver adecuadamente sus mayores problemas en el ámbito propio; aunque se trate de comunidades que sobresalen por el elevado grado y difusión de su cultura, por el número y actividad de los ciudadanos, por la eficiencia de sus sistemas económicos y por la extensión y riqueza de sus territorios. Las comunidades políticas se condicionan mutuamente y se puede afirmar que cada una logra su propio desarrollo contribuyendo al desarrollo de las demás. Por lo cual se impone la inteligencia y colaboración mutua» (MM 202).

Pero esta colaboración tropieza con numerosos obstáculos. Más aún, la humanidad se ve como impotente para llevarla a cabo. Aunque en términos generales Juan XXIII no era pesimista, emite aquí un diagnóstico más bien sombrío: «Así se puede entender cómo en el ánimo de todos los seres humanos y entre los pueblos va ganando cada vez más terreno la persuasión de la necesidad urgente de inteligencia y colaboración. Pero al mismo tiempo parece que los hombres, particularmente los que ostentan mayor responsabilidad, se revelan impotentes para llevar a cabo la una y la otra. La raíz de semejante impotencia no se ha de buscar en razones científicas, técnicas o económicas, sino en la falta de confianza mutua. Los hombres y consiguientemente los Estados se temen recíprocamente. Cada cual teme que el otro esté alimentando propósitos de dominación y acechando el momento que le parezca oportuno para llevar a efecto tales propósitos. Por eso organiza la propia defensa, es decir, se arma, más que para atacar, así se declara, para disuadir al agresor hipotético de toda agresión efectiva. Pero esto trae como consecuencia que inmensas energías humanas y medios gigantescos se empleen para fines no constructivos; mientras se insinúa y se alimenta en el ánimo de cada uno de los seres humanos y entre los pueblos un sentimiento de malestar y de opresión que debilita el espíritu para empresas de mayor envergadura» (MM 203-204).

Remontar esta situación exige verdaderas conversiones: hay que poner en práctica, en efecto, «las leyes de la verdad y de la justicia» (MM 207), hay que desconfiar del orgullo que suscitan los triunfos

de la ciencia y de las técnicas y hay que reflexionar y analizar... «La trágica experiencia —observa Juan XXIII— de que gigantescas fuerzas puestas al servicio de la técnica pueden utilizarse tanto para fines constructivos como para la destrucción, pone de relieve la prevalente importancia de los valores espirituales para que el progreso cientificotécnico conserve su carácter esencialmente instrumental respecto de la civilización» (MM 210). Pero estas conversiones, además de profundas, son urgentes: ha llegado ya el momento de poner en marcha una colaboración entre los pueblos, económica en particular, a un nivel mucho más elevado que el alcanzado hasta ahora.

Juan XXIII concede, a continuación, mayor amplitud aún a la cuestión de las relaciones entre países desarrollados y subdesarrollados. Lanza, en primer lugar, un hondo llamamiento a la solidaridad o, por mejor decir, repite el que ya había dirigido en 1960 a los miembros de la Conferencia internacional de la FAO, a quienes había recibido en audiencia: «Todos nosotros somos solidariamente responsables de las poblaciones infraalimentadas. Por eso, hay que despertar en las conciencias el sentido de responsabilidad que pesa sobre todos y cada uno y especialmente sobre los más favorecidos» (DC [1960] 736). «Vemos complacidos el que las comunidades políticas, que disponen de sistemas económicos altamente productivos, presten su ayuda a las comunidades políticas en fase de desarrollo económico, para que logren con menor dificultad mejorar las propias condiciones de vida» (MM 160).

En sus planteamientos hay dos tipos de ayudas que no se deben confundir: los socorros urgentes y la cooperación para el desarrollo en sí mismo y en cuanto tal. Respecto de los socorros de urgencia (en situaciones de hambre y de miseria), Juan XXIII escribe: «Razones de justicia y de humanidad piden que las naciones ricas presten su ayuda a las naciones pobres. Destruir o desperdiciar bienes que son indispensables a los seres humanos para que sobrevivan, es herir la justicia y la humanidad» (MM 161). La superproducción en un país concreto presenta, sin duda, problemas. Pero si coincide con una necesidad urgente en otra parte, no hay por qué temerla. Simplemente, se la debe organizar: «Sabemos que producir bienes, particularmente agrícolas, que exceden las necesidades de una comunidad política, puede tener repercusiones económicamente negativas respecto de algunas categorías de ciudadanos. Pero ésta no es razón suficiente para eximir del deber de prestar una ayuda de emergencia a los indigentes y a los hambrientos; si bien es una razón para que se empleen todos los medios de contener las repercu-

siones negativas y para que su peso se distribuya equitativamente entre todos los ciudadanos» (MM 162).

Con todo, estos socorros de urgencia no son suficientes en casi ninguno de los países subdesarrollados. Hay que combatir las «causas permanentes del hambre y de la miseria», es decir, el subdesarrollo en sí, «lo primitivo o atrasado de sus sistemas económicos», dice el papa. Para remediar este atraso, es necesaria «una colaboración multiforme, encaminada a que sus ciudadanos adquieran aptitud, formación profesional, competencia científica y técnica; y a poner a su disposición los capitales indispensables para iniciar y acelerar el desarrollo económico con criterios y métodos modernos» (MM 163).

A continuación, el papa enumera con mayor detalle: esfuerzos para «poner al corriente de técnicas más productivas» (asistencia o cooperación técnica, diríamos hoy), ofrecimiento de facilidades para que jóvenes de los países subdesarrollados cursen sus estudios en las universidades de los países desarrollados, concesión de préstamos para programas de aumento de la producción por parte de las instituciones bancarias internacionales, por los Estados o por los particulares. El pontífice alienta vivamente todas estas iniciativas. Sigue a continuación, por vez primera en un texto papal, una serie de recomendaciones acerca de las modalidades del desarrollo y de la cooperación entre países desarrollados y países en vías de desarrollo. Como ya hemos visto, el programa económico debe estar acompañado del progreso social y debe respetarse estricta y cuidadosamente la personalidad de cada pueblo[4].

En este espíritu, las naciones económicamente avanzadas deben evitar con especial cuidado la tentación «de aprovecharse de su cooperación tecnicofinanciera para influir en la situación política de las comunidades en fase de desarrollo económico a fin de realizar planes de predominio. Donde esto se verifique, se debe declarar explícitamente que en tal caso se trata de una nueva forma de colonialismo que, por muy hábilmente que se disfrace, no por esto sería menos dominadora que la antigua forma de colonialismo, que influiría negativamente en las relaciones internacionales al constituir una amenaza y un peligro para la paz mundial» (MM 171-172). Deben guardarse asimismo de la tentación de hacer que las naciones subdesarrolladas sigan dependiendo de la ayuda exterior. Se debe, por el contrario, procurar «ponerlas en condiciones de realizar por sí mismas la elevación economicosocial» (MM 173).

4. Cf. anteriormente, p. 207-210.

Finalmente, además y por encima del respeto a las características propias de cada pueblo, en toda la empresa del desarrollo conviene tener en cuenta el respeto a la jerarquía fundamental de valores (cf. anteriormente, p. 208). Si no se observa esta jerarquía en los países desarrollados, hay un peligro real de que la ayuda que conceden a las naciones subdesarrolladas tenga efectos negativos. En todo caso, «atentar a la conciencia moral de los pueblos es esencialmente inmoral; en cambio, ha de ser respetada y, en lo posible, iluminada y perfeccionada para que siga siendo lo que es: fundamento de la verdadera civilización» (MM 177).

El concilio Vaticano II y «Populorum progressio»

El concilio Vaticano II confirmaría a continuación la tendencia marcada por *Mater et magistra*: en efecto, cuando los padres conciliares abordaron el tema de la cooperación económica internacional, pensaban, casi exclusivamente, en la relación entre países desarrollados y países en vías de desarrollo. Por otra parte, en 1967, muy poco después del Concilio, aparecía *Populorum progressio* de Pablo VI, que incidía sobre el mismo tema. *Gaudium et spes* y *Populorum progressio* serán, durante mucho tiempo, los documentos clave de la reflexión católica sobre la economía internacional. A estos documentos sólo se les añadiría en los años próximos la declaración *La justicia en el mundo* del Sínodo de obispos de 1971, *Al servicio de la comunidad humana* de la comisión pontificia Iustitia et pax, que presentaba «un enfoque ético del endeudamiento internacional» y, en fin, la encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II con ocasión del vigésimo aniversario, en 1987, de *Populorum progressio*.

El punto de partida de la doctrina propuesta por el Concilio es que la interdependencia y la solidaridad imponen hoy día «que se establezca una mayor cooperación internacional en el orden económico» (GS 85), del mismo modo que piden una organización internacional mejor integrada en términos generales. Hay en nuestro tiempo «excesivas desigualdades», aunque los pueblos hayan alcanzado la independencia política. Hay, también «dependencias abusivas» (ibíd.). «Cada día se agudiza más la oposición entre las naciones económicamente desarrolladas y las restantes, lo cual puede poner en peligro la misma paz mundial» (GS 63).

«Dejada a sí misma (la economía moderna) —dice Pablo VI en

Populorum progressio—, su mecanismo conduce al mundo hacia una agravación, y no una atenuación, en la disparidad de los niveles de vida: los pueblos ricos gozan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente. El desequilibrio crece: unos producen con exceso géneros alimenticios que faltan cruelmente a otros, y estos últimos ven que sus exportaciones se hacen inciertas. Al mismo tiempo, los conflictos sociales se han ampliado hasta tomar dimensiones del mundo» (PP 8-9). En esta coyuntura, «el desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad... Este deber concierne en primer lugar a los más favorecidos. Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; deber se justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea obstáculo para el desarrollo de los otros. La cuestión es grave, ya que el porvenir de la civilización mundial depende de ello» (PP 43-44).

Para poner en práctica la solidaridad, Pablo VI señala —en el espíritu de todos los grandes debates sobre el tema— dos campos específicos: de un lado, la ayuda y, del otro, la mejora de las relaciones comerciales. La ayuda tiene, a su vez, dos aspectos, como decía en líneas anteriores *Mater et magistra*: socorros de urgencia y ayuda al desarrollo. «No se trata sólo de vencer el hambre, ni siquiera de hacer retroceder la pobreza. El combate contra la miseria, urgente y necesario, es insuficiente. Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico. Ello exige a este último mucha generosidad, innumerables sacrificios y esfuerzo sin descanso» (PP 47).

A continuación, el pontífice lanza una vibrante llamada, ya célebre, a la solidaridad de las personas, de cada uno de nosotros, de acuerdo con la situación individual. Pero luego vuelve sobre el tema de la relación entre las naciones. «Es normal que un país desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquéllos (de los países subdesarrollados); igualmente normal que

forme educadores, ingenieros, técnicos, sabios, que pongan su ciencia y su competencia al servicio de ellos. Hay que decirlo una vez más: lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres. La regla que antiguamente valía en favor de los más cercanos, debe aplicarse hoy a la totalidad de las necesidades del mundo» (PP 48-49).

Pablo VI insiste en la concertación, distinguiéndola de una situación que por aquel entonces sólo conocía algunos esfuerzos dispersos, aislados. «Un programa es más y es mejor que una ayuda ocasional dejada a la buena voluntad de cada uno. Supone, Nos lo hemos dicho antes, estudios profundos, fijar los objetivos, determinar los medios, aunar los esfuerzos, a fin de responder a las necesidades presentes y a las exigencias previsibles. Más aún, sobrepasa las perspectivas del crecimiento económico y del progreso social: da sentido y valor a la obra que debe realizarse. Arreglando el mundo, consolida y dignifica cada vez más al hombre» (PP 50). En este contexto, proponía la creación de un Fondo mundial «alimentado con una parte de los gastos militares, a fin de ayudar a los más desheredados» (PP 51).

La recomendación de recurrir a programas concertados e integrados no se hace, y esto debe ser subrayado, en primer término en razón de la eficacia, sino en razón del espíritu: «Sin duda, acuerdos bilaterales o multilaterales pueden seguir existiendo; ellos permiten sustituir las relaciones de dependencia y las amarguras surgidas en la era colonial por felices relaciones de amistad, desarrolladas sobre un pie de igualdad jurídica y política. Pero incorporados en un programa de colaboración mundial, se verían libres de toda sospecha. Las desconfianzas de los beneficiarios se atenuarían. Éstos temerían menos ciertas manifestaciones disimuladas bajo la ayuda financiera o la asistencia técnica de lo que se ha llamado el neocolonialismo, bajo forma de presiones políticas y de dominación económica encaminadas a defender o a conquistar una hegemonía dominadora» (PP 52).

Es un hecho innegable que la Iglesia ha puesto mucho énfasis en sus recomendaciones sobre el espíritu y los métodos de la ayuda, volviendo repetidas veces sobre cuestiones ya abordadas en *Mater et magistra*. Los expertos extranjeros, reconoce por ejemplo el Concilio, son muy necesarios, pero «no deben comportarse como dominadores, sino como auxiliares y cooperadores» (GS 85). Las ayudas deben prestarse «con generosidad y sin ambición por parte del que ayuda y con absoluta honradez por parte de quien recibe tal ayuda»

(ibíd.). Y «para establecer un auténtico orden económico universal hay que acabar con las pretensiones de lucro excesivo, las ambiciones nacionalistas, el afán de dominación política, los cálculos de carácter militarista y las maquinaciones para difundir e imponer las ideologías» (GS 85).

En *Populorum progressio*, Pablo VI insiste de nuevo sobre la cuestión de los expertos: «Su mensaje queda expuesto a no ser recibido si no va acompañado del amor fraterno. A la competencia técnica necesaria tiene, pues, que añadir las señales auténticas de un amor desinteresado. Libres de orgullo nacionalista, como de toda apariencia de racismo, los técnicos deben aprender a trabajar en estrecha colaboración con todos. Saben que su competencia no les confiere una superioridad en todos los terrenos. La civilización que les ha formado contiene ciertamente elementos de humanismo universal, pero ella no es la única ni exclusiva y no puede ser importada sin adaptación. Los agentes de estas misiones se esforzarán sinceramente por descubrir, junto con su historia, los componentes y las riquezas culturales del país que les recibe. Se establecerá con ello un contacto que fecundará una y otra civilización» (PP 72).

La cooperación es también indispensable en materia demográfica, pero el Concilio pone especialmente en guardia contra actitudes simplistas en este campo, sobre todo por parte de los extranjeros: «Muchos afirman que el crecimiento de la población mundial, o al menos el de algunos países, debe frenarse por todos los medios y con cualquier tipo de intervención de la autoridad pública» (GS 87). Sobre esta materia el Concilio recomienda ante todo: «Conforme al inalienable derecho del hombre al matrimonio y a la procreación, la decisión sobre el número de hijos depende del recto juicio de los padres y de ningún modo puede someterse al criterio de la autoridad pública» (ibíd.). Hay, pues, sitio para una política demográfica pública, por ejemplo para poner en práctica «una mejora de las condiciones pedagógicas y sociales». Y hay también, por lo demás, sitio para la Iglesia, en orden a «una formación religiosa adecuada». Es, además, necesario, prosigue el Concilio, que se informe, de manera juiciosa, a las poblaciones sobre los progresos científicos llevados a cabo en la búsqueda de métodos que puedan ayudar a los esposos en materia de regulación de la natalidad cuando ha quedado bien establecido tanto el valor de dichos métodos como su concordancia con el orden moral (ibíd.). En todo caso, el derecho de los padres no puede ser reprimido ni menoscabado por las auto-

ridades públicas. Y menos aún deben **intervenir los extranjeros para** presionar sobre esta cuestión.

Justicia en las relaciones comerciales

La ayuda no puede nunca dispensar del esfuerzo por establecer unas justas relaciones comerciales. Ni el Concilio ni Pablo VI dejaron de insistir en las correcciones que deberían introducirse en las relaciones comerciales entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo. No podrá prestarse ayuda material «si no se operan profundos cambios en las estructuras actuales del comercio mundial» (GS 85). Y el Concilio añade: «Fúndense instituciones capaces de promover y de ordenar el comercio internacional, en particular con las naciones menos desarrolladas, y de compensar los desequilibrios que proceden de la excesiva desigualdad de poder entre las naciones» (GS 86).

Pablo VI expone con mayor detalle las exigencias que deben hacerse valer en este campo. Comienza por afirmar: «Los esfuerzos, realmente considerables, que se han hecho para ayudar en el plan financiero y técnico a los países en vía de desarrollo, serían ilusorios si sus resultados fuesen parcialmente anulados por el juego de las relaciones comerciales entre países ricos y entre países pobres. La confianza de estos últimos quedaría quebrantada si tuviesen la impresión de que una mano les quita lo que la otra les da» (PP 56). Y precisa su diagnóstico con las siguientes palabras: «Las naciones altamente industrializadas exportan, sobre todo, productos elaborados, mientras que las economías poco desarrolladas no tienen para vender más que productos agrícolas y materias primas. Gracias al progreso técnico, los primeros aumentan rápidamente de valor y encuentran suficiente mercado. Por el contrario, los productos primarios que provienen de los países subdesarrollados sufren amplias y bruscas variaciones de precio, muy lejos de esa plusvalía progresiva. De ahí provienen para las naciones poco industrializadas grandes dificultades cuando han de contar con sus exportaciones para equilibrar su economía y realizar su plan de desarrollo. Los pueblos pobres permanecen siempre pobres y los ricos se hacen cada vez más ricos» (PP 57).

A continuación emite su famoso veredicto, que ya hemos tenido ocasión de leer, sobre la necesidad de limitar el principio del liberalismo —el libre cambio— en las relaciones entre países desarrolla-

dos y países en vías de desarrollo: «La regla del libre cambio no puede seguir rigiendo ella sola las relaciones internacionales. Sus ventajas son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado desiguales de país a país: los precios que se forman "libremente" en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos. Es, por consiguiente, el principio fundamental del liberalismo, como regla de los intercambios comerciales, el que está aquí en litigio» (PP 58).

Recordemos que, en el razonamiento de Pablo VI, se expone a continuación un argumento *ad hominem*: «Por lo demás, esto lo han comprendido los mismos países desarrollados, que se esfuerzan con medidas adecuadas por restablecer, en el seno de su propia economía, un equilibrio que la concurrencia, dejada a su libre juego, tiende a comprometer. Así sucede que a menudo sostienen su agricultura a costa de sacrificios impuestos a los sectores económicos más favorecidos. Así también, para mantener las relaciones comerciales que se desenvuelven entre ellos, particularmente en el interior de un mercado común, su política financiera, fiscal y social se esfuerza por procurar, a industrias concurrentes de prosperidad desigual, oportunidades semejantes... Para llegar hasta aquí es preciso crear desde ahora una igualdad real en las discusiones y negociaciones» (PP 60-61).

A largo plazo, el problema que aquí se plantea es el de las instituciones, las organizaciones, las estructuras: «Aquí también serían útiles convenciones internacionales de radio suficientemente vasto; ellas establecerían normas generales con vistas a regularizar ciertos precios, garantizar determinadas producciones, sostener ciertas industrias nacientes. ¿Quién no ve que un tal esfuerzo común hacia una mayor justicia en las relaciones comerciales entre los pueblos aportaría a los países en vías de desarrollo una ayuda positiva, cuyos efectos no serían solamente inmediatos, sino duraderos» (PP 61). Será preciso superar muchos obstáculos para alcanzar esta meta: nacionalismo, racismo, etc. Pero el camino está trazado.

A este propósito, Pablo VI escribe: «Abrigamos la esperanza de que una necesidad más sentida de la colaboración y un sentido más agudo de la solidaridad, acabarán por prevalecer sobre las incomprensiones y los egoísmos. Nos esperamos que los países cuyo desarrollo está menos avanzado sabrán aprovecharse de su vecindad

para organizar entre ellos, sobre áreas territorialmente extensas, zonas de desarrollo conjunto: establecer programas comunes, coordinar las inversiones, repartir las posibilidades de producción, organizar los intercambios. Esperamos también que las organizaciones multilaterales e internacionales encontrarán, por medio de una reorganización necesaria, los caminos que permitan a los pueblos todavía subdesarrollados salir de los atolladeros en que parecen estar encerrados y descubrir por sí mismos, dentro de la fidelidad a su peculiar modo de ser, los medios para su progreso social y humano» (PP 64).

El año 1971

En 1971, en su nuevo documento sobre las cuestiones sociales *Octogesima adveniens*, Pablo VI escribía, sin concesiones: «Siguen existiendo diferencias flagrantes en el desarrollo económico, cultural y político de las naciones: al lado de naciones altamente industrializadas, hay otras que están todavía en estadio agrario; al lado de países que conocen el bienestar, otros luchan contra el hambre; al lado de pueblos de alto nivel cultural, otros siguen esforzándose por eliminar el analfabetismo. Por todas partes se aspira a una justicia mayor, se desea una paz mejor asegurada en un ambiente de respeto mutuo entre los hombres y entre los pueblos» (OA 2). Aquel mismo año, el Sínodo de obispos declaraba: «Si los países y las regiones en vías de desarrollo fracasan en su intento de liberarse por medio del desarrollo, surgirá el peligro real de que su situación, creada sobre todo por la dominación colonial, evolucione hacia un neocolonialismo en el que las naciones en desarrollo serán víctimas del juego de fuerzas económicas internacionales» (JM 17).

Conviene, en todo caso, notar que en el documento sinodal se percibe la revalorización de un cierto «nacionalismo»: «Para hacer frente a las relaciones desiguales de la actual coyuntura internacional, un nacionalismo responsable les proporciona el impulso necesario para acceder a su identidad. De esta autodeterminación fundamental pueden brotar los nuevos esfuerzos requeridos para la integración de nuevos grupos políticos capaces de hacer viable su pleno desarrollo, las medidas necesarias para superar las inercias que se oponen a este impulso —como, en algunos casos, la presión demográfica— o los nuevos sacrificios que un aumento de la planificación pide a una generación para construir el "futuro"» (JM 18).

Correctivo, si se quiere, a los puntos de vista de Pablo VI en *Populorum progressio*.

Viene a continuación un nuevo correctivo, esta vez aún más palpable, a los puntos de vista tradicionales sobre la necesidad de preservar la identidad cultural: «Aunque afirmamos una vez más —dicen los obispos— el derecho de los pueblos a su identidad, descubrimos también más claramente la imposibilidad de defenderse contra la modernización despersonalizadora mediante el solo recurso a costumbres históricas intocables y a modos de vida venerables. Sólo asumiendo la modernidad para ponerla al servicio del bien de la nación podrá crearse una cultura capaz de constituir una auténtica memoria social activa, creadora de una verdadera personalidad, en el concierto de las naciones» (JM 20).

El documento del Sínodo concluye con un amplio capítulo de recomendaciones, bajo el título de «Acción internacional». Comienza por la siguiente: «Que se reconozca que el orden internacional tiene sus raíces en los derechos y la dignidad inalienable del hombre» (JM 67). En segundo lugar, que las Naciones Unidas se conviertan en un «sistema capaz de frenar la carrera de armamentos, de conseguir que se abandone el comercio de las armas, se lleve a cabo el desarme y se resuelvan los conflictos por los medios pacíficos de las acciones legales, del arbitraje y de la policía internacional» (JM 68).

Se pasa luego al plano económico:

«Que se impulsen los objetivos del segundo decenio del desarrollo —entre otros, la transferencia de un porcentaje concreto del producto anual de los países desarrollados a los países en vías de desarrollo, precios equitativos para las materias primas, apertura de los mercados de los países desarrollados y, en ciertos campos, un trato preferente para la exportación de los productos manufacturados de los países en vías de desarrollo— como primer esbozo de una imposición progresiva y de un sistema económico y social para el mundo entero» (JM 69).

«Que la concentración de poder representada por un dominio económico casi total de la investigación, la inversión, los fletes y los seguros se compense progresivamente mediante disposiciones institucionales que refuercen el poder y las posibilidades de decisión responsable de los países en vías de desarrollo, así como mediante su participación en pie de igualdad en las organizaciones internacionales dedicadas al desarrollo. Su reciente exclusión de hecho de las mesas de discusiones sobre el comercio mundial y sobre las disposiciones monetarias que les afectan vitalmente constituyen un ejemplo

de privación de poder inadmisible en un orden mundial justo y responsable» (JM 70).

«Subrayamos la importancia de los organismos especializados de las Naciones Unidas, en particular de los que se ocupan directamente de los problemas agudos e inmediatos de la pobreza mundial en el campo de la reforma agraria y de los progresos de la agricultura, del bienestar de las familias, de la salud, la educación, el empleo, la vivienda y la galopante aglomeración urbana. Querríamos señalar en particular la necesidad de un "fondo" mundial capaz de proporcionar alimentos suficientes y más concretamente proteínas, para garantizar un desarrollo real físico y mental de la infancia» (JM 71).

«Frente a la explosión demográfica, repetimos la definición del deber del Estado dada por Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio*: "Los poderes públicos, dentro de los límites de su competencia, pueden intervenir, llevando a cabo una información apropiada y adoptando las medidas convenientes, con tal de que estén de acuerdo con las exigencias de la ley moral y respeten la justa libertad de los esposos" (PP 37)» (JM 71).

«Que los gobiernos mantengan sus contribuciones individuales en favor del desarrollo, pero intentando hacer llegar la mayor parte posible de su esfuerzo por vías multilaterales, respetando enteramente la responsabilidad de los países en vías de desarrollo, que deben ser asociados a las decisiones en lo que se refiere a las prioridades y la inversión» (JM 72).

Juan Pablo II finalmente

Diez años más tarde —en 1981— en la encíclica *Laborem exercens*, Juan Pablo II subrayaba de nuevo las interdependencias —las «mutuas dependencias»— y la urgencia de la solidaridad internacional, principalmente entre los países desarrollados y los países pobres. Está muy lejos de condenar las interdependencias en general, pero llama la atención sobre los casos de dominación indebida, por ejemplo a través de la acción de las sociedades multinacionales: «Tal sistema de dependencias recíprocas es normal en sí mismo; sin embargo, puede convertirse fácilmente en ocasión para diversas formas de explotación o de injusticia, y de este modo influir en la política laboral de los Estados y en última instancia sobre el trabajador que es el sujeto propio del trabajo. Por ejemplo, los países altamen-

te industrializados y, más aún, las empresas que dirigen a gran escala los medios de producción industrial (las llamadas sociedades multinacionales o transnacionales), ponen precios lo más altos posible para sus productos, mientras procuran establecer precios lo más bajos posible para las materias primas o a medio elaborar, lo cual entre otras cosas tiene como resultado una desproporción cada vez mayor entre los réditos nacionales de los respectivos países. La distancia entre la mayor parte de los países ricos y los países más pobres no disminuye ni se nivela, sino que aumenta cada vez más, obviamente en perjuicio de estos últimos» (LE 17).

En el marco de esta encíclica, Juan Pablo II evalúa, sobre todo las consecuencias de la dependencia sobre el trabajo y los trabajadores «en las sociedades económicas desfavorecidas». «El empresario directo, inmerso en concreto en un sistema de condicionamientos, fija las condiciones laborales por debajo de las exigencias objetivas de los trabajadores, especialmente si quiere sacar beneficios lo más alto posibles de la empresa que él dirige (o de las empresas que dirige, cuando se trata de una situación de propiedad "socializada" de los medios de producción)» (ibíd.).

Al año siguiente, hablando ante la OIT, el papa volvía sobre el tema de la solidaridad para la justicia social a nivel internacional con los siguientes términos: «La solidaridad en el mundo del trabajo será una solidaridad que ensancha los horizontes para abarcar, junto a los intereses de los individuos y de los grupos particulares, el bien común de toda la sociedad, tanto a nivel de una nación como a nivel internacional y planetario... La necesidad que tiene el hombre de defender la realidad de su trabajo y de liberarlo de toda ideología para volver a sacar a la luz el verdadero sentido de la actividad humana, esta necesidad se manifiesta de una forma particular cuando se considera el mundo del trabajo y la solidaridad que éste reclama en el contexto internacional» (OIT 9-10). Y añadía: «Esto quiere decir que el bien común mundial reclama una nueva solidaridad sin fronteras. Al decir esto, no pretendo disminuir la importancia de los esfuerzos que debe hacer cada nación en función de su propia soberanía, de sus propias tradiciones culturales, y de acuerdo con sus propias necesidades, para darse el tipo de desarrollo social y económico que respete el carácter irreductible de cada uno de sus miembros y del pueblo entero. Tampoco se puede suponer, con demasiada facilidad, que la conciencia de la solidaridad está ya suficientemente desarrollada por el simple hecho de que todos se hallan embarcados en la misma nave espacial que es la tierra. Es necesario

poder, por una parte, asegurar la complementariedad necesaria de los esfuerzos que realiza cada nación a partir de sus propios recursos espirituales y materiales, y por otra, afirmar las exigencias de la solidaridad universal y las consecuencias estructurales que ésta implica. Hay que mantener aquí una tensión fecunda, con el fin de lograr manifestar en qué medida tan grande estas dos realidades están intrínsecamente orientadas la una hacia la otra, pues, al igual que la persona humana, la nación es a la vez individualidad irreductible y apertura hacia los otros» (OIT 10). Aquí no se trata sólo de las relaciones entre países desarrollados y países en vías de desarrollo, sino de la totalidad de las relaciones económicas internacionales, aunque poniendo un discreto acento particular en el caso de las relaciones con el mundo en vías de desarrollo.

Ante la deuda externa del tercer mundo

A partir de 1982 estalló, en primer lugar en México, la crisis del endeudamiento externo del tercer mundo, como consecuencia de múltiples factores que venían actuando ya desde los años setenta, provocados sobre todo por un desarrollo rápido en aquella década, seguido del hundimiento de los precios de las materias primas y de la caída de la demanda de estas materias por parte de los países más industrializados, unida a un alza de los tipos de interés y (durante un largo período) a una elevación no menos espectacular de la cotización del dólar. La Iglesia no tardó en reaccionar ante la nueva situación y en proponer remedios.

Ya en 1967, en *Populorum progressio*, cuando el problema aún no había adquirido el carácter dramático que hoy presenta, Pablo VI acertó a decir: «El diálogo entre quienes aportan los medios y quienes se benefician de ellos permitirá mediar las aportaciones no sólo de acuerdo con la generosidad y las disponibilidades de los unos, sino también en función de las necesidades reales y de las posibilidades de empleo de los otros. Con ello los países en vía de desarrollo no correrán en adelante el riesgo de estar abrumados de deudas, cuya satisfacción absorbe la mayor parte de los beneficios. Las tasas de interés y la duración de los préstamos deberán disponerse de manera soportable para los unos y para los otros, equilibrando las ayudas gratuitas, los préstamos sin interés, o con un interés mínimo, y la duración de las amortizaciones. A quienes proporcionen los medios financieros se les podrán dar garantías sobre el empleo

que se hará del dinero, según el plan convenido y con una eficiencia razonable, puesto que no se trata de favorecer a los perezosos y parásitos. Y los beneficiarios podrán exigir que no haya injerencias en su política y que no se perturbe su estructura social. Como Estados soberanos a ellos les corresponde dirigir por sí mismos sus asuntos, determinar su política y orientarse libremente hacia la forma de sociedad que han escogido. Se trata, por tanto, de instaurar una colaboración voluntaria, una participación eficaz de los unos con los otros, en un plano de dignidad igual, para construir una convivencia civil verdaderamente digna del hombre» (PP 54).

Más tarde, en 1986, con este mismo espíritu, aunque con más amplitud y mayor precisión, la comisión pontificia Iustitia et pax volvía sobre esta cuestión en su documento «Al servicio de la comunidad humana: una aproximación al problema del endeudamiento internacional». También aquí el concepto fundamental es el de la solidaridad. Una solidaridad en cuyo nombre las diferentes naciones deben aceptar su corresponsabilidad respecto de la situación creada. Solidaridad en virtud de la cual es preciso, además, establecer relaciones de confianza mutua y «ponerse de acuerdo para distribuir de forma equitativa los esfuerzos de ajuste y los sacrificios necesarios» (I,4). En este punto, la comisión aconseja, por supuesto, que se tenga en cuenta «la prioridad de las necesidades de las poblaciones más desprovistas» (ibíd.). Hay también, según ella, una jerarquía de las obligaciones: los países mejor provistos son los que deben garantizar una mayor parte del esfuerzo necesario (ibíd.).

También aquí, una vez más, la situación lleva a la Iglesia a destacar la importancia de las reformas institucionales más allá de las medidas urgentes (como la ampliación de plazos, la condonación de parte o de la totalidad de los intereses o incluso, en ciertos casos, de condonación de la obligación de devolver el capital). En este punto, la citada comisión formula una observación de capital importancia, que desborda la cuestión concreta de las relaciones entre países desarrollados y países en vías de desarrollo: «La actual competición técnica y económica entre todos los países —y en primer lugar entre los mismos países industrializados— se torna desenfrenada y adquiere el sesgo de una lucha sin cuartel que no tiene en cuenta los efectos mortíferos sobre los más débiles. Atenta a la llamada de estos últimos, la Iglesia invita a todos los hombres de buena voluntad, y especialmente a los representantes políticos y económicos, a encontrar los caminos para una mejor distribución internacional de las actividades económicas y laborales» (III,1.2).

Las reformas institucionales aquí requeridas se refieren a la esfera del comercio y también de las finanzas y el monetario. Respecto del primero: «Debe acometerse de nuevo un atento examen de las condiciones del comercio internacional (inestabilidad de los precios de las materias primas en particular), mediante una concertación de todos los países y recurriendo a las competencias de las instituciones internacionales afectadas, para así hacer prevalecer mejor las exigencias de justicia y solidaridad internacionales allí donde se impongan de manera demasiado exclusiva los intereses nacionales. Parece ser, hoy día, responsabilidad de los países industrializados arbitrar las disposiciones necesarias para relanzar el crecimiento, reducir el proteccionismo, disminuir las tasas de interés y valorizar las materias primas, para contribuir a un desarrollo solidario de la humanidad» (III,1.4).

No menos insiste la comisión, a este respecto, en los deberes de los países en vías de desarrollo y sobre todo de sus dirigentes. Estos últimos —dice la comisión— «en virtud de su preocupación por la verdad y la participación, deberán tener el valor cívico y moral de informar a las poblaciones de la responsabilidad de cada individuo y de cada categoría social para crear un consenso sobre los ajustes económicos que es preciso realizar sobre la base de una verdadera distribución de los esfuerzos sociales requeridos y sobre las prioridades de los objetivos. Para los dirigentes de un país envuelto en dificultades económicas resulta a veces tentador volcar todas las responsabilidades en los otros países, para ahorrarse así el tener que explicar su propia conducta, sus errores e incluso sus abusos y proponer cambios que les afectarían directamente. La denuncia de las injusticias cometidas o mantenidas por otros debe estar acompañada, para ser comprendida, de una clarificación sobre los comportamientos propios» (III,2).

Anotemos algunas otras observaciones en el mismo sentido: «La línea de separación entre ricos y pobres no se traza sólo entre las naciones» (ibíd.). «Las categorías en el poder en los países en desarrollo deben aceptar que se clarifiquen sus conductas y sus responsabilidades eventuales en el proceso de endeudamiento de sus países: negligencia en la implantación de estructuras adecuadas o abuso en la utilización de las estructuras existentes, como fraudes fiscales, corrupción, especulaciones monetarias, fuga de capitales privados, sobornos en los contratos internacionales...» (ibíd.).

Se invita a las instituciones financieras y monetarias internacionales a actuar, incluso en su estructura actual, con justicia y con un

agudo sentido de la solidaridad «al servicio de todos». Se las invita también a «respetar la dignidad y la soberanía de todas las naciones —incluidas, en primer término, las más pobres— aunque dejando bien en claro que "la interdependencia de las economías nacionales es un hecho que puede y debe convertirse en solidaridad consensuada"» (III,4). Pero, añade la comisión, «para hacer frente a las nuevas tareas, son sin duda necesarias las reorganizaciones: adaptación y ampliación de las misiones (confiadas), aumento de los medios de acción, participación efectiva de todos los miembros en las decisiones, contribución a los objetivos del desarrollo, prioridades en favor de las necesidades de las poblaciones más pobres» (ibíd.).

La comisión hace también esta recomendación específica: «Sobre los Estados miembros, especialmente sobre aquellos que, por su poder económico y su aportación de capitales, tienen una influencia preponderante en las decisiones, recae la tarea de apoyar activamente estas organizaciones, de precisar sus funciones, de ampliar sus iniciativas y de convertir estas esferas de poder en centros de diálogo y de cooperación con la mirada puesta en el bien común internacional» (ibíd.). Como tarea inmediata, la Iglesia propone a los organismos financieros internacionales algunos puntos de reflexión:

—«examinar, con talante abierto y adaptado a cada país en vías de desarrollo, las "condiciones" impuestas por el FMI a los préstamos; incorporar el componente humano en la "atenta vigilancia" de la implantación de las medidas de ajuste y de los resultados obtenidos»;

— «estimular a los nuevos capitales —públicos y privados— a financiar los proyectos que son prioritarios para los países en vías de desarrollo»;

— «facilitar el diálogo entre acreedores y deudores para un escalonamiento de las deudas y una reducción de los montantes, con plazos a uno o, siempre que sea posible, a varios años»;

— «prever disposiciones especiales para poner remedio a las dificultades financieras derivadas de catástrofes naturales, de variaciones excesivas en los precios de las materias primas indispensables (agrícolas, energéticas, mineras) o de fluctuaciones bruscas en los tipos de cambio»;

— «suscitar una mejor coordinación de las políticas económicas y monetarias de los países industrializados, favoreciendo aquellas que tengan incidencia más favorable para los países en desarrollo»;

— «explorar los nuevos problemas de hoy y de mañana para esbozar desde ahora las soluciones que tengan en cuenta las muy di-

versas evoluciones de las economías nacionales y de las oportunidades de futuro de cada país»;

— «vigilar atentamente la selección y la formación de todos cuantos trabajan en los organismos multilaterales y participan en el análisis de las situaciones, en la toma de decisiones y en su ejecución, porque todos ellos tienen individual y colectivamente una importante responsabilidad» (ibíd.).

La comisión Justitia et pax está, por lo demás, persuadida de que las necesidades de financiación de inversiones de los países del tercer mundo se prolongarán todavía durante mucho tiempo y que el problema de solidaridad abierto por la actual crisis no se resolverá definitivamente incluso aunque se encuentren las soluciones necesarias para todos los problemas a corto plazo. «¿No ha llegado, pues —sugiere esta comisión—, el momento de poner en marcha un vasto plan de cooperación y de asistencia de los países industrializados en beneficio de los países en vías de desarrollo?»

Sigue luego una alusión al plan Marshall en favor de Europa después de la segunda guerra mundial: «Sin querer establecer —se dice— un paralelo con lo que se hizo después de la última guerra mundial para acelerar la reconstrucción y el nuevo arranque de las economías de los países damnificados, ¿no se debería implantar, en interés de todos, pero sobre todo porque de lo que se trata es de devolver la esperanza a todas las poblaciones que sufren, un nuevo sistema de ayuda de los países industrializados en favor de los menos ricos? Esta contribución, que debería abarcar un compromiso de varios años de duración, parece indispensable para permitir a los países en vías de desarrollo llevar a buen término, en cooperación con los países industrializados y los organismos internacionales, los programas a largo plazo que es preciso acometer con la máxima rapidez.»

Insistiendo en la urgencia máxima de la situación, la comisión concluye: «¡Que nuestra llamada sea oída antes de que sea demasiado tarde!»

En «Sollicitudo rei socialis»

Finalmente, Juan Pablo II, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis,* de 1987, ha reabierto el *dossier* de las relaciones entre países desarrollados y países en vías de desarrollo. En el capítulo dedicado a las causas del retraso del desarrollo del tercer mundo atribuye,

como sabemos[5], una parte muy notable al conflicto entre los bloques del Este y del Oeste. Se dice, a este propósito: «Los países independizados recientemente, que esforzándose en conseguir su propia identidad cultural y política necesitarían la aportación eficaz y desinteresada de los países más ricos y desarrollados, se encuentran comprometidos —y a veces incluso desbordados— en conflictos ideológicos que producen inevitables divisiones internas, llegando incluso a provocar en algunos casos verdaderas guerras civiles. Esto sucede porque las inversiones y las ayudas para el desarrollo a menudo son desviadas de su propio fin e instrumentalizadas para alimentar los contrastes, por encima y en contra de los intereses de los países que deberían beneficiarse de ello» (SRS 21). Y añade: «Los países subdesarrollados, en vez de transformarse en naciones autónomas, preocupadas de su propia marcha hacia la justa participación en los bienes y servicios destinados a todos, se convierten en piezas de un mecanismo y de un engranaje gigantesco... Cada uno de los dos bloques lleva oculta internamente, a su manera, la tendencia al imperialismo, como se dice comúnmente, o a formas de neocolonialismo: tentación fácil en la que se cae muchas veces, como enseña la historia, incluso reciente» (SRS 22).

Juan Pablo II incita, pues, a la humanidad, pero más especialmente a las grandes potencias, a trabajar por superar este conflicto entre bloques: «Superando los imperialismos de todo tipo y los propósitos por mantener la propia hegemonía, las naciones más fuertes y más dotadas deben sentirse moralmente responsables de las otras, con el fin de instaurar un verdadero sistema internacional que se base en la igualdad de todos los pueblos y en el debido respeto de sus legítimas diferencias» (SRS 39).

Por otra parte, esta encíclica aporta precisiones a la doctrina de la solidaridad ya expuesta en otros documentos. Se dice así, por ejemplo, que la solidaridad no es la simple conciencia de la interdependencia, sino que es una verdadera actitud moral: «La determinación firme y perseverante de trabajar por el bien común, es decir, por el bien de todos y de cada uno, porque todos somos realmente responsables de todos» (SRS 39). Es una «virtud cristiana» en el estricto sentido de la palabra, como ya hemos advertido (SRS 40).

La encíclica insiste a continuación en la solidaridad entre los países desarrollados, o más ricos, y países en vías de desarrollo, más pobres. Subraya la importancia de la reforma del «sistema comer-

5. Cf. anteriormente, p. 206-208.

cial internacional» y del «sistema monetario y financiero internacional», así como la de la mejora de las prácticas en el ámbito del intercambio de tecnología. Llama la atención, al mismo tiempo, sobre las solidaridades regionales Sur-Sur, que los países en vías de desarrollo deberían cultivar con mayor intensidad. «Es de desear —dice aquí Juan Pablo II— que naciones de una misma área geográfica establezcan formas de cooperación que las haga menos dependientes de productores más poderosos; que abran sus fronteras a los productos de esa zona; que examinen la eventual complementariedad de sus productos; que se asocien para la dotación de servicios, que cada una por separado no sería capaz de proveer; que extiendan esa cooperación al sector monetario y financiero... Los países en vías de desarrollo de una misma área geográfica, sobre todo los comprendidos en la zona "Sur", pueden y deben constituir —como ya se comienza a hacer con resultados prometedores— nuevas organizaciones regionales inspiradas en criterios de igualdad, libertad y participación en el concierto de las naciones» (SRS 45).

El pontífice concluye sus notas sobre la solidaridad con esta observación de conjunto: «La solidaridad universal requiere, como condición indispensable, su autonomía y libre disponibilidad, incluso dentro de asociaciones como las indicadas. Pero, al mismo tiempo, requiere disponibilidad para aceptar los sacrificios necesarios por el bien de la comunidad mundial» (ibíd.).

Conclusión

En la actualidad no hay prácticamente —tal como se percibe a través de estas recientes intervenciones de la Iglesia— más que una economía, que abarca a toda la humanidad, aunque esté por un lado muy diversificada y por el otro muy marcada por las disparidades y las desigualdades que imperan entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo.

La Iglesia observa también que, a pesar de las mencionadas disparidades, existe una interdependencia que es la primera razón para apelar a la solidaridad. Pero, dando un paso más, está convencida de que la humanidad no puede existir *como una sociedad* —donde ya se dan intercambios intensos— con tan flagrantes desigualdades, que separan o incluso a menudo oponen entre sí a los diversos segmentos de esta humanidad, los pueblos y las naciones.

Esta última consideración remite de hecho a la fe de la Iglesia,

que impulsa y estimula toda esta búsqueda, todas estas actitudes, todas estas recomendaciones: «No existen seres humanos superiores por naturaleza, sino que todos los seres humanos son iguales en dignidad natural. Por consiguiente no existen tampoco diferencias naturales entre las comunidades políticas; todas son iguales en dignidad natural, siendo cuerpos cuyos miembros son los mismos seres humanos», afirmaba Juan XXIII en *Pacem in terris* (PT 89). Al fondo de tales declaraciones se halla la certeza de la *unidad* de todos los hombres en razón de su origen común —todos, en efecto, han sido creados a imagen de Dios— y de su fin, también común: el mismo Dios. La certeza, también, de la fraternidad entre todos porque todos son hermanos de Cristo, y por cada uno de ellos sufrió Cristo la muerte. Estas convicciones, nacidas de la fe, no exigen la uniformidad del mundo pero sí hacen una llamada inequívoca y sin sombra de dudas a su solidaridad, con todas las consecuencias socioeconómicas que de aquí se derivan, en particular a partir del momento en que las crecientes interdependencias invitan también, por su parte, a ello, ya desde un punto de vista meramente pragmático.

Aunque en diversas partes del mundo se han hallado soluciones, al menos parciales, para la «cuestión social» antigua —es decir, la cuestión de la división social surgida de la primera industrialización— *todavía* están por descubrirse en muy buena parte las soluciones a la nueva cuestión social, que los papas recientes han calificado de «mundial». Sólo hay esbozos de soluciones en algunas instituciones en las que se intenta establecer una representación paritaria entre los pueblos ricos y los más pobres y en las que se les garantiza a estos últimos la estabilidad de los ingresos que obtienen de sus exportaciones, así como ciertas preferencias en el acceso a los mercados de los países ricos, en atención a la debilidad y la vulnerabilidad de sus economías. Incluyo aquí los acuerdos de Lomé —entre la CEE y los países de África, el Caribe y el Pacífico— a los que se refirió el papa en Estrasburgo (octubre de 1988) en términos elogiosos. Pero quedan todavía vastos campos casi inexplorados: el comercio de los servicios (donde la dependencia es todavía mayor que en el de los bienes), la moneda (cuyos movimientos tienen tan graves consecuencias), el intercambio de tecnologías e incluso el neoproteccionismo de los países desarrollados. Es, pues, probable que durante mucho tiempo la enseñanza de la Iglesia tendrá que seguir insistiendo en considerar a la economía en su dimensión internacional y deberá aportar su contribución para poner de relieve las exigencias que, a este nivel, implica la solidaridad.

Capítulo 15

LOS SISTEMAS ECONÓMICOS

Uno de los aspectos más significativos de la dinámica de la realidad económica consiste en el hecho de que los elementos de esta realidad se combinan para formar sistemas con un elevado grado de coherencia, son relativamente autónomos entre sí y compiten los unos con los otros.

Los sistemas asocian entre sí los elementos de la vida económica según una cierta dominante. Desde hace siglo y medio, en efecto, se ha venido concediendo una singular importancia a la propiedad de los medios de producción y se han contrapuesto, por tanto, socialismo y capitalismo como sistemas tipo: el socialismo se apoya en la propiedad colectiva —en la práctica, estatal— de los medios de producción, mientras que el capitalismo implica la propiedad privada de estos medios o del capital como su distintivo esencial. Para ser precisos, habría que decir capitalismo *privado* en oposición al capitalismo del Estado con el que se ha confundido a menudo el socialismo.

Son de utilidad algunas otras observaciones preliminares sobre esta materia. Conviene recordar, por ejemplo, que ya hemos visto cómo Juan Pablo II aplicaba —en sentido peyorativo— el término «capitalismo» a todo sistema en el que se concede la primacía al capital —a los instrumentos— sobre el trabajo, contrariamente a lo que debe ser si se tiene en cuenta el carácter subjetivo del trabajo y su proximidad respecto a la persona humana. De todas formas, el término nos interesa aquí en su sentido estricto y limitado de capitalismo privado.

Añadamos que de ordinario al capitalismo se le asocia con el liberalismo. Estos dos términos no tienen exactamente el mismo

alcance. Ello no obstante, no se concibe en la práctica un elevado grado de libertad económica sin un amplio desarrollo de la propiedad privada sobre los medios de producción. Es verdad que también se ha vivido la experiencia contraria de sistemas de capitalismo privado con una fuerte dosis de intervencionismo estatal... Puede preverse, a la vista de todos estos puntos, que cuando se emplea el término capitalismo para designar un sistema es a menudo necesario establecer distinciones y añadir precisiones. De todas formas, en una primera aproximación el socialismo y el capitalismo han sido los sistemas con los que, en el curso de la historia, se ha encontrado la Iglesia cuando ha intentado tomar posición sobre las cuestiones de la vida económica y social que tenían interés para ella. ¿Qué actitud ha adoptado en estos casos? ¿Qué postura adopta, respecto de los sistemas económicos en general? ¿Y qué puesto concede a sus propias enseñanzas entre los sistemas o en relación con ellos? Son cuestiones importantes para nuestro propósito, es decir, para valorar más concretamente la posición de la Iglesia en los temas económicos.

Según León XIII

En este campo las cosas han experimentado una notable evolución con el paso del tiempo. Comenzaremos, pues, por descubrir cómo se presentaba el problema en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII.

Este pontífice se enfrenta al socialismo con el que entabla una viva controversia. Habría que decir, para hablar con mayor exactitud, que lo que el pontífice combate es más la *tesis* socialista que los sistemas socialistas, de los que por aquella época no existían ejemplos implantados en ningún país. León XIII tampoco dice, además, que prefiere el sistema capitalista, aunque bien podría afirmarse que lo adopta, porque no veía ninguno otro posible fuera del socialismo —que rechaza— y porque defiende, casi sin reservas, el derecho de la propiedad privada. No obstante, expone un punto de vista bastante acentuado a favor de la intervención del Estado, hasta el punto de que no han faltado lectores de la encíclica que la han considerado «socialista». De hecho, propone *dos* correcciones fundamentales al sistema capitalista clásico: fuerte intervención del Estado, por un lado, y desarrollo de asociaciones o de corporaciones por el otro. Cabe incluso pensar que la implantación de estas modi-

ficaciones significaría en la práctica el establecimiento de un sistema distinto, aunque León XIII no razona de esta manera.

Analicemos con mayor detalle los puntos mencionados. Ante la «cuestión social», los socialistas proponen, según León XIII, un «remedio radical»: «Atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada de los bienes, estimando mejor que, en su lugar, todos los bienes sean comunes y administrados por las personas que rigen el municipio o gobiernan la nación. Creen que con este traslado de los bienes de los particulares a la comunidad, distribuyendo por igual las riquezas y el bienestar entre todos los ciudadanos, se podrá curar el mal presente» (RN 2). Como ya hemos visto[1], el papa replica que de llevarse a la práctica esta teoría, lejos de poner fin al conflicto, resultaría perjudicial para los intereses de la propia clase obrera. Esta solución privaría a los trabajadores de la libertad de «colocar sus beneficios y, con ello, les despoja de la esperanza y de la facultad de aumentar los bienes familiares y de procurarse utilidades» (RN 3). Esta solución socialista es, además, injusta, «porque ejerce violencia contra los legítimos poseedores, altera la misión del Estado y subvierte el conjunto del edificio social» (RN 2).

Ya hemos analizado, por lo demás, los argumentos que León XIII aduce en favor de la propiedad privada, incluida la de los medios de producción, aunque no distingue explícitamente los dos casos (cf. RN 4). En conclusión, declara: «De todo lo cual se sigue claramente que debe rechazarse de plano esa fantasía del socialismo de reducir a común la propiedad privada, pues que daña a esos mismos a quienes se pretende socorrer, repugna a los derechos naturales de los individuos y perturba las funciones del Estado y la tranquilidad común. Por lo tanto, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases inferiores, se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable» (RN 11). Las últimas palabras indican con suficiente claridad que León XIII no cuestionaba la institución fundamental del capitalismo entonces vigente.

En busca de otro sistema: «Quadragesimo anno»

Con *Quadragesimo anno* de Pío XI, por el contrario, la problemática había adquirido otro sesgo. Aunque no se analiza expresa-

1. Véase p. 96-97.

mente la cuestión de los sistemas económicos, sí se habla del «régimen económico» que vigía en los países industriales fuera del ámbito socialista. Los países en los que predomina la agricultura tradicional viven, como hemos visto[2], una situación aparte; no se encuentran aún sometidos al «régimen económico» del que se va a ocupar Pío XI. Pero no era menos claro que la industrialización y el «régimen capitalista» estaban a punto de irrumpir también en aquellas sociedades tradicionales. «Grandes cambios han sufrido —se dice al inicio de la tercera parte de la encíclica— tanto la economía como el socialismo desde los tiempos de León XIII» (QA 99). Al socialismo en cuanto tal no se le califica de «régimen» porque, a excepción del mundo comunista (en realidad, de la Unión Soviética) más que régimen era un simple proyecto.

Respecto del «régimen económico» vigente, en la práctica el capitalismo —ese tipo de economía en que se procede poniendo unos el capital y otros el trabajo (QA 100)—, Pío XI se muestra más severo que su predecesor. Tampoco lo condena «en sí mismo» (para emplear las mismas palabras a propósito de la actitud de León XIII frente al capitalismo), pero sus «violaciones del recto orden» son en realidad el «fruto natural» de mecanismos como el de la competencia que en la práctica le son esenciales.

«León XIII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por sí misma. Y realmente no es viciosa por naturaleza, sino que viola el recto orden sólo cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se plieguen a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni siquiera la misma justicia social y el bien común» (QA 101). Y sigue explicando luego lo que se produce en realidad: «Salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces no son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio... Dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que, teniendo en sus manos el dinero y dominando sobre él, se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el

2. Véase el capítulo 14 («La economía internacional»), p. 262.

crédito, y por esta razón administran, diríase, la sangre de que vive toda la economía y tienen en sus manos así como el alma de la misma, de modo que nadie puede ni aun respirar contra su voluntad» (QA 105-106).

Viene luego la frase decisiva —ya citada anteriormente— sobre la relación de esta situación con los mecanismos fundamentales del sistema: «Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia» (QA 107).

El diagnóstico contiene además una dimensión política que no debe pasar inadvertida: «Tal acumulación de riquezas y de poder origina, a su vez, tres tipos de lucha: se lucha en primer lugar por la hegemonía económica; se entabla luego el rudo combate por adueñarse del poder público, para poder abusar de su influencia y autoridad en los conflictos económicos; finalmente, pugnan entre sí los diferentes Estados, ya porque las naciones emplean su fuerza y su política para promover cada cual los intereses económicos de sus súbditos, ya porque tratan de dirimir las controversias políticas surgidas entre las naciones recurriendo a su poderío y recursos económicos» (QA 108).

De esta situación no se dice solamente que sea «fruto natural de la competencia», sino también consecuencia —«consecuencia última»— del «espíritu individualista en la vida económica», dado que el individualismo es uno de los rasgos característicos del capitalismo: «La libre concurrencia se ha destruido a sí misma —dice Pío XI—. La dictadura económica se ha adueñado del mercado libre... A esto se añaden los daños gravísimos que han surgido de la deplorable mezcla y confusión entre las atribuciones y cargas del Estado y las de la economía, entre los cuales daños, uno de los más graves se halla en una cierta caída del prestigio del Estado, que, libre de todo interés de parte y atento exclusivamente al bien común y a la justicia, debería ocupar el elevado puesto de rector y supremo árbitro de las cosas; se hace, por el contrario, esclavo, entregado y vendido a la pasión y a las ambiciones humanas. Por lo que atañe a las naciones en sus relaciones mutuas, de una misma fuente manan dos ríos diversos: por un lado, el "nacionalismo" o también el "imperialismo económico"; del otro, el no menos funesto y execrable "internacionalismo" o "imperialismo" internacional del dinero, para el cual, donde está el beneficio, allí está la patria» (QA

109). Un juicio severo, como dije antes. Podría afirmarse que incluso brutal, a la manera de ciertos diagnósticos formulados por los marxistas.

¿Qué opinión se emitía sobre el socialismo? Este sistema había experimentado cambios comparado con el de la época de León XIII. Ahora ya no había un único socialismo: «Se ha fraccionado principalmente en dos bloques de ordinario opuestos y aun en la más enconada enemistad» (QA 111). Comunismo de un lado, socialismo —en el sentido limitativo del término— en el otro, más moderado, «que ha conservado el nombre de ''socialismo''» (QA 113). Ninguno de los dos constituye, según Pío XI, un proyecto aceptable. El comunismo persigue, con extremada violencia, «la encarnizada lucha de clases y la total eliminación de la propiedad privada». «Para lograr estas dos cosas, no hay nada que no intente, nada que lo detenga; y con el poder en sus manos, es increíble y hasta monstruoso lo atroz e inhumano que se muestra» (QA 112).

El otro socialismo «se abstiene de toda violencia». Por otra parte, «aun no rechazando la lucha de clases y la extinción de la propiedad privada, en cierto modo la mitiga y la modera» (QA 113). Está, en más de un aspecto, cerca de las posiciones cristianas, entre otras cosas en virtud de su concepción de la «lucha de clases», transformada en «legítima discusión de intereses, fundamentada en la búsqueda de la justicia». «Aunque no es aquella dichosa paz social que todos anhelamos, puede y debe ser el principio por donde se llegue a la mutua cooperación ''profesional''» (QA 114).

Asimismo, «la misma guerra contra la propiedad privada, cada vez más suavizada, se restringe hasta el punto de que, por fin, algunas veces ya no se ataca la posesión en sí de los medios de producción, sino cierto imperio social que contra todo derecho se ha tomado y arrogado la propiedad. Ese imperio realmente no es propio de los dueños, sino del poder público. Por este medio puede llegarse insensiblemente a que estos postulados del socialismo moderado no se distingan ya de los anhelos y postulados de aquellos que, fundados en los principios cristianos, tratan de reformar la humana sociedad. Con razón, en efecto, se pretende que se reserven a la potestad pública ciertos géneros de bienes que comportan consigo una tal preponderancia que no pueden dejarse en manos de particulares sin peligro para el Estado» (QA 114). Todo ello está tan cerca del cristianismo que «quienes persiguen sólo esto no tienen por qué afiliarse a este sistema» (QA 115).

Y no conviene, además, prosigue el papa, que se afilien, porque,

aparte estos problemas de forma de la lucha de clases y de la política respecto de la propiedad privada, algunas de las ideas fundamentales del socialismo son inaceptables para el cristianismo. Para empezar, el socialismo ignora «este sublime fin (religioso) tanto del hombre como de la sociedad (y) pretende que la sociedad humana ha sido instituida exclusivamente para el bien terreno» (QA 118).

Añádase que sus opiniones básicas sobre la sociedad crean problemas: «Del hecho de que la ordenada división del trabajo es mucho más eficaz en orden a la producción de bienes que el esfuerzo aislado de los particulares, deducen, en efecto, los socialistas que la actividad económica, en la cual consideran nada más que los objetos materiales, tiene que proceder socialmente por necesidad. En lo que atañe a la producción de los bienes, estiman ellos que los hombres están obligados a entregarse y someterse por entero a esta necesidad. Más aún, tan grande es la importancia que para ellos tiene poseer la abundancia mayor posible de bienes para servir a las satisfacciones de esta vida que, ante las exigencias de la más eficaz producción de bienes, han de preterirse y aun inmolarse los más elevados bienes del hombree, sin excluir siquiera la libertad. Sostienen que este perjuicio de la dignidad humana, necesario para el proceso de producción "socializado", se compensará fácilmente por la abundancia de bienes socialmente producidos, los cuales se derramarán profusamente entre los individuos para que cada cual pueda hacer uso libremente y a su beneplácito de ellos para atender a las necesidades y al bienestar de la vida. Pero la sociedad que se imagina el socialismo ni puede existir ni puede concebirse sin el empleo de una enorme violencia, por un lado, y, por el otro, supone una no menos falsa libertad, al no existir en ella una verdadera autoridad social, ya que ésta no puede fundarse en bienes temporales y materiales, sino que proviene exclusivamente de Dios, creador y fin último de todas las cosas» (QA 119).

Así, pues, el socialismo «tiene en sí algo de verdadero», pero «se funda sobre una doctrina de la sociedad humana propia suya, opuesta al verdadero cristianismo. Socialismo religioso, socialismo cristiano implican términos contradictorios: nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista» (QA 120). Esta reserva se extiende también al llamado «socialismo educativo». Este género de socialismo «se dedica ante todo a la educación de los espíritus y las costumbres; se atrae especialmente a los niños, bajo capa de amistad, y los arrastra consigo, pero capta también a toda clase de per-

sonas, para formar hombres socialistas, que amolden a sus principios la sociedad humana» (QA 121).

Ante este socialismo moderado, el toque de atención del papa adquiere, en definitiva, un carácter de solemnidad y rigor realmente sorprendente: «Considérese como doctrina, como hecho histórico o como ''acción'' social, el socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo, aun después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados, es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica, puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana» (QA 117).

¿Dónde ir, tras esta condena? Podría parecer a primera vista, y según ciertas frases, que, a pesar de las críticas hechas al capitalismo, éste no es radicalmente cuestionado y que lo que el papa intenta es hacer algunas recomendaciones que permitan compaginarlo con la enseñanza social católica. «Puesto que el sistema actual descansa principalmente sobre el capital y el trabajo, es necesario que se conozcan y se lleven a la práctica los principios de la recta razón o de la filosofía social cristiana sobre el capital y el trabajo y su mutua coordinación» (QA 110).

Por otro lado, sin embargo, cuando se analizan detenidamente estas observaciones, no puede evitarse la impresión de que lo que en realidad se propone es una nueva vía, un sistema nuevo, capaz de evitar tanto los males del socialismo como los del capitalismo. Así se percibe en el siguiente texto, que sigue al recién citado: «Ante todo, para evitar los escollos tanto del individualismo como del colectivismo, debe sopesarse con toda equidad y rigor el doble carácter, esto es, individual y social, del capital o dominio y del trabajo. Las relaciones mutuas entre ambos deben ser reguladas conforme a las leyes de la más estricta justicia llamada conmutativa, con la ayuda de la caridad cristiana. La libre concurrencia, contenida dentro de límites seguros y justos, y sobre todo la dictadura económica, deben estar imprescindiblemente sometidas de una manera eficaz a la autoridad pública en todas aquellas cosas que le competen. Las instituciones públicas deben conformar toda la sociedad humana a las exigencias del bien común, o sea, a la norma de la justicia social, con lo cual ese importantísimo sector de la vida social que es la economía no podrá menos de encuadrarse dentro de un orden recto y sano» (QA 110).

Pero esta impresión de que el papa propone una nueva vía, un sistema nuevo, es mucho más evidente aún cuando se contempla la segunda parte de la encíclica: aquí se presenta, en efecto, de forma

explícita, el esquema de una reforma de las instituciones. Es evidente la intención del papa de proponer esta reforma, no mencionada por su predecesor, León XIII.

Pío XI comprueba que hoy día han quedado frente a frente los individuos y el Estado, lo que constituye una «deformación del régimen social». Se deja demasiado espacio de juego a los individuos y se exige también demasiado del Estado. Conviene, por tanto, dar consistencia a una realidad social intermedia: los cuerpos «profesionales» (QA 82).

La organización en cuerpos u órdenes profesionales tendría además la ventaja de superar la división de la sociedad, actualmente escindida en clases: «La curación total no llegará sino cuando, eliminada esa lucha, los miembros del cuerpo social reciban la adecuada organización, es decir, cuando se constituyan unas "órdenes" en que los hombres se encuadren no conforme a la categoría que se les asigna en el mercado, sino en conformidad con la función social que cada uno desempeña» (QA 83).

Es éste, para el papa, un argumento de mucho peso: estos cuerpos profesionales están cerca de ser «naturales»: «Igual que, siguiendo el impulso de la naturaleza, los que se hallan vinculados por la vecindad de lugar constituyen municipios, así ha ocurrido que cuantos se ocupan en un mismo oficio o profesión —sea ésta económica o de otra índole— constituyeran ciertos colegios o corporaciones, hasta el punto de que tales agrupaciones, regidas por un derecho propio, llegarán a ser consideradas por muchos, si no como esenciales, sí, al menos, como connaturales a la sociedad civil» (QA 83).

Deben añadirse aquí, por supuesto, otros muchos rasgos, a los que a menudo se ha venido prestando demasiado poca atención. En primer lugar, el corporativismo no debe implicar la desaparición de los sindicatos (cf. QA 85). Por otro lado, Pío XI puso buen cuidado en marcar distancias entre su propuesta y lo que por aquellas mismas fechas intentaba implantar el fascismo italiano. Lo hizo con las siguientes palabras: «Como todos saben, recientemente se ha iniciado una especial manera de organización sindical y corporativa, que, dada la materia de esta encíclica, debe ser explicada aquí brevemente, añadiendo algunas oportunas observaciones. La propia potestad civil constituye al sindicato en persona jurídica, de tal manera que, al mismo tiempo, le otorga cierto privilegio de monopolio, puesto que sólo el sindicato, aprobado como tal, puede representar (según la especie de sindicato) los derechos de los obreros o

de los patronos, y sólo él estipular las condiciones sobre la conducción y locación de mano de obra, así como garantizar los llamados contratos de trabajo. Inscribirse o no a un sindicato es potestativo de cada uno, y sólo en este sentido puede decirse libre un sindicato de esta índole, puesto que, por lo demás, son obligatorias no sólo la cuota sindical, sino también algunas otras y peculiares aportaciones absolutamente para todos los miembros de cada oficio o profesión, sean éstos obreros o patronos, igual que todos están ligados por los contratos de trabajo estipulados por el sindicato jurídico. Si bien es verdad que ha sido oficialmente declarado que este sindicato no se opone a la existencia de otras asociaciones de la misma profesión, pero no reconocidas en derecho» (QA 91-92).

El pontífice señala, por otra parte, como ya hemos podido observar, que en este sistema quedan prohibidos la huelga y el cierre patronal (*lockout*) y que cuando las partes enfrentadas no consiguen ponerse de acuerdo interviene una magistratura con funciones de árbitro (QA 94).

Evoca, en fin, el conjunto de críticas que pueden aducirse en contra del proyecto fascista con las siguientes palabras: «No faltan quienes temen que el Estado, debiendo limitarse a prestar una ayuda necesaria y suficiente, venga a reemplazar a la libre actividad, o que esa nueva organización sindical y corporativa sea excesivamente burocrática y política, o que (aun admitiendo esos más amplios beneficios) sirva más bien a particulares fines políticos que a la restauración y fomento de un mejor orden social» (QA 95).

El hecho de que Pío XI pusiera tanto empeño en señalar la distancia entre sus puntos de vista y los del proyecto fascista parece confirmar la hipótesis de que intentaba proponer algo verdaderamente nuevo en el plano institucional (cf. QA 77), algo diferente del capitalismo y también —y al menos en el sentido corriente del término— del socialismo. Un sistema junto a otros sistemas... Debe, con todo, señalarse que relativiza un tanto su proposición cuando añade: «Cuanto hemos enseñado sobre la restauración y perfeccionamiento del orden social no puede llevarse a cabo sin una reforma de las costumbres» (QA 97). Pero se trata, evidentemente, de una convicción a la que la Iglesia nunca puede renunciar, ni siquiera cuando hace propuestas de orden institucional.

En tiempos de Pío XII

Las propuestas de Pío XI fueron entendidas, en efecto, como un proyecto que intentaba oponer, tanto frente al capitalismo —«el régimen económico en vigor»— como frente al socialismo bajo todas sus formas —y criticado con mucho detalle—, un nuevo sistema económico. Y nunca la Iglesia parece haberse comprometido tanto, yendo más allá de la crítica a los diversos sistemas, en la proposición positiva de un sistema diferente, capaz de sustituir a los criticados.

Debe añadirse que la tentativa fue, más bien, desafortunada. En primer lugar, el proyecto de *Quadragesimo anno* fue confundido, a pesar de todas las precauciones tomadas, con las diversas variantes del corporativismo autoritario o fascista: corporativismo italiano, corporativismo salazarista portugués, «corporación» del régimen de Vichy en Francia. Pero es que, además, tal vez el proyecto carecía de auténtica consistencia, no aportaba verdaderas soluciones... Volveremos sobre el tema.

También Pío XII aludió en algunas ocasiones a la idea corporativa durante la segunda guerra mundial y en los años subsiguientes. Pero luego el concepto se desvaneció muy rápidamente, al menos en su forma precisa, ya que todavía durante algún tiempo se siguió hablando de organizaciones profesionales. Además, aunque en términos más generales y con un alcance distinto, la enseñanza de la Iglesia siempre ha tenido en cuenta la utilidad de todo cuanto se engloba bajo el nombre de cuerpos intermedios.

Veamos ahora, con detalle, las declaraciones de Pío XII sobre esta materia. En 1941 alude expresamente a las «corporaciones locales y profesionales» cuya acción debe coordinar y armonizar el Estado «en el mundo del trabajo». Y ello, precisa el pontífice, «para el desarrollo dentro de una sana responsabilidad, de todas las energías físicas y espirituales de los individuos» (Pent 41, 4). En 1945 parece ir más lejos aún. En aquella fase de incertidumbre de la nueva Italia a la búsqueda de un nuevo camino, pone en guardia contra posibles excesos de nacionalizaciones y socializaciones y añade: «Ha llegado el momento de abandonar las frases hueras y de pensar, con la encíclica *Quadragesimo anno*, en una nueva ordenación de las fuerzas productivas del pueblo, es decir, que más allá y por encima de la distinción entre empleadores y empleados los hombres deben saber discernir y reconocer aquella unidad más alta que vincula entre sí a cuantos colaboran en la producción, quere-

mos decir, su armonía y comprensión, su solidaridad en la tarea que les incumbe de satisfacer juntos y de forma permanente el bien común y las necesidades de la comunidad. Que esta solidaridad se extienda a todas las ramas de la producción, que se convierta en el fundamento de un orden económico mejor, de una sana y justa autonomía, que facilite a las clases trabajadoras el acceso, por medios legítimos, a su parte de responsabilidad en la gestión de la economía nacional»[3]. Adviértase, con todo, que en este pasaje Pío XII no utiliza ya el término de «corporaciones». También en 1946 habló, ante los representantes de organizaciones obreras y patronales, de «organizaciones profesionales», pero no de «corporaciones»[4].

Sin embargo, aquel mismo año, tan sólo unos meses más tarde, el papa escribía a Charles Flory, con ocasión de la Semana social de Estrasburgo, una carta en la que aparecían las siguientes frases: «Entendemos que la institución de asociaciones o de unidades corporativas en todas las ramas de la economía nacional sería más ventajosa para el fin que perseguís, y más ventajosa también a la vez para un mayor rendimiento de las empresas. En cualquier caso, esto es ciertamente válido, hasta el momento presente, en todos aquellos ámbitos en los que la concentración de empresas y la desaparición de los pequeños productores autónomos sólo beneficiaba al capital y no a la economía social. Es, por lo demás, indudable que, en las circunstancias actuales, la forma corporativa de la vida social, y especialmente de la vida económica, concuerda en la práctica con la doctrina cristiana sobre la persona, la comunidad y la propiedad privada»[5]. En un país recién salido del régimen de Vichy, estas afirmaciones causaron gran conmoción e hicieron correr ríos de tinta. Un auténtico «incidente».

Pero el espisodio fue cerrado, al año siguiente, y por el propio pontífice, al abandonar prácticamente todo tipo de referencias al corporativismo. Dio a entender que en lugar de las «unidades corporativas» —que aparecían junto a las asociaciones en la primera parte del texto— debía leerse «unidades cooperativas», fórmula que ya había empleado en un contexto parecido, el 1º de septiembre de 1944. Así, pues, «unidades corporativas» y «forma corporativa» se deberían a un error de transmisión.

3. A las ACLI, 11 de marzo de 1945, *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, VI, 62-63.

4. 24 de enero de 1946 (DC [1946] 382).

5. 10 de agosto de 1946 (DC [1946] 868).

Puede muy bien decirse que aquel incidente puso punto final a la historia de la propuesta de un sistema corporativo en sentido estricto por parte de la Iglesia. Pero no es probable que se renunciara a él sólo y exclusivamente a causa de las reacciones contrarias de la opinión pública. Si su propuesta hubiera sido indiscutible, la Iglesia habría vuelto una y otra vez sobre ella. Podría más bien creerse que aunque en términos generales siempre ha considerado válida la idea de cuerpos intermedios, al final, y en el terreno de los hechos, parece resultar insegura la idea de una organización de la profesión como organización social de base. La profesión no es, en realidad, un lugar de cooperación más importante que la empresa o la nación en su conjunto. Tampoco conviene dar a entender que debe esperarse menos de la negociación entre partes distintas, sindicatos y directivos (incluidos los organismos profesionales, pero ahora patronales), que de la cooperación dentro de los organismos de la profesión. Fueran éstas, sin duda, las razones que indujeron a la Iglesia a renunciar a la promoción de la proposición concreta de este sistema alternativo que Pío XI estimó que debía hacer.

En el momento actual

Desde una perspectiva más global, lo que ha evolucionado en estos últimos años ha sido el problema de la postura de la Iglesia respecto de los sistemas. Es cierto que también hoy día la Iglesia sigue tan enfrentada como en el pasado a la dualidad capitalismo-socialismo, pero al mismo tiempo tiene clara conciencia de la gran variedad de sistemas concretos que se incluyen, o se pueden incluir, bajo cada uno de dichos términos. Y tiene también conciencia de la distancia que puede separarlos de las ideologías radicales englobadas bajo un mismo nombre, según la distinción propuesta por Juan XXIII en *Pacem in terris*.

En estas circunstancias, la Iglesia mantiene su crítica a los sistemas económicos, o por mejor decir, a sus formas rígidas en cuanto expresión de principios indebidamente absolutizados. Se guarda, en cambio, de afirmar que deban eliminarse todas y cada una de las formas posibles de estos sistemas. Mediante correcciones, uno y otro podrían llegar a ser aceptables. Por otro lado, la Iglesia no se compromete ni a favor ni en contra de las concretas variedades posibles. En este sentido, se mantiene a distancia tanto de los sistemas como de los programas.

Tenemos un ejemplo de esta postura crítica frente a los sistemas entendidos como ideologías radicales en el radiomensaje de Pío XII del 1.º de septiembre de 1944. La afirmación iba dirigida a la vez contra el socialismo que rechaza la propiedad personal, al menos la de los medios de producción, y contra el capitalismo fundado en un concepto falso —por ilimitado— de la propiedad privada: «La conciencia cristiana no puede admitir como justo un orden social que niega en principio o hace prácticamente imposible o vano el derecho natural de propiedad tanto sobre los bienes de consumo como sobre los de producción. Pero tampoco puede aceptar los sistemas que admiten el derecho de propiedad privada según una concepción enteramente falsa y entran en contradicción con el verdadero y sano orden social. Allí donde, por ejemplo, el "capitalismo" se fundamenta en estas erróneas concepciones y se arroga un derecho ilimitado sobre la propiedad, sin ningún tipo de subordinación al bien común, la Iglesia lo ha reprobado como contrario al derecho natural»[6].

Ya hemos tenido ocasión de ver cómo, treinta y cinco años más tarde, esta postura reaparece en Juan Pablo II. La concepción que la Iglesia tiene de la propiedad, explica el papa, «se aparta radicalmente del programa del colectivismo proclamado por el marxismo y realizado en diversos países del mundo en los decenios siguientes a la época de la encíclica de León XIII». Pero también se aparta «del programa del capitalismo practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos que se apoyan en él». «En este segundo caso —precisa— la diferencia consiste en el modo de entender el derecho mismo de la propiedad. La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable» (LE 14).

Juan Pablo II afirma también que «sigue siendo inaceptable la postura del "rígido" capitalismo, que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción como un "dogma" intocable en la vida económica. El principio del respeto del trabajo exige que este derecho se someta a una revisión constructiva en la teoría y en la práctica» (LE 14). No obstante, añade: «Si la posición del "rígido" capitalismo debe ser sometida continuamente a revisión con vistas a una reforma bajo el aspecto de los derechos del hombre, entendidos en el sentido más amplio y en conexión con su trabajo, entonces se debe afirmar, bajo el mismo punto de vista, que estas múltiples y tan deseadas reformas no pueden llevarse a

6. *Actes de S.S. Pie XII*, Bonne Presse, VI, 191-192.

cabo mediante la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción. En efecto, hay que tener presente que la simple substracción de estos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea de propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, disponen de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local. Este grupo dirigente y responsable puede cumplir su cometido de manera satisfactoria desde el punto de vista de la primacía del trabajo; pero puede cumplirlo mal, reivindicando para sí al mismo tiempo el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción, y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre. Así, pues, el mero paso de los medios de producción a propiedad del Estado, dentro del sistema colectivista, no equivale ciertamente a la ''socialización'' de la propiedad» (LE 14).

Lo que en este pasaje resulta digno de nota es que esta última afirmación no entraña ya la negativa absoluta a discutir toda idea de socialización, cualquiera que sea. «Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo ''copropietario'' de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos» (ibíd.). Así, pues, con esta condición puede hablarse, al parecer, de una socialización aceptable y beneficiosa.

Como ya hemos visto, Juan Pablo II pasa incluso a recordar lo que esta socialización podría implicar: «Un camino para conseguir esa meta podría ser el de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales, cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas; es decir, que los miembros respectivos sean considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades» (LE 14).

En esta línea, puede finalmente decirse que tanto el capitalismo como el socialismo son constantemente criticados e incluso rechazados en sus versiones radicales, pero no son condenados bajo todas sus formas cuando pueden aplicárseles las adecuadas correcciones. Ocurre, además, a menudo, que el empleo de adjetivos o de ciertas formas de especificación, en las valoraciones negativas aplicadas a los sistemas, da a entender que no se trata, o ya no, de la condena absoluta de todo cuanto puede incluirse bajo el concepto principal. Acabamos de ver, así, cómo Juan Pablo II habla del capitalismo «rígido» y cómo distingue varias «socializaciones»... En una importante carta a los obispos del Brasil, el pontífice decía, en 1986: «La Iglesia del Brasil puede desempeñar un papel importante y delicado al mismo tiempo: el de crear espacio y condiciones para que se lleve a cabo una reflexión teológica plenamente adherida a la enseñanza constante de la Iglesia en materia social y, al mismo tiempo, adaptada para inspirar una praxis eficaz en favor de la justicia social y de la equidad de la salvaguardia de los derechos humanos, de la edificación de una sociedad humana basada en la fraternidad y en la concordia, en la verdad y en la caridad. De esta forma, se podría romper la pretendida fatalidad de los sistemas —incapaces, uno y otro, de garantizar la libertad traída por Jesucristo—, el capitalismo *desenfrenado* y el colectivismo o capitalismo *de Estado*» («Ecclesia» 46 [1986] 702).

Recientemente, *Sollicitudo rei socialis* reincide en la crítica a los dos sistemas. La Iglesia, se dice, «asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista» (SRS 21). En particular, «desde el punto de vista del desarrollo surge espontánea la pregunta: ¿De qué manera o en qué medida estos dos sistemas son susceptibles de transformaciones y capaces de ponerse al día, de modo que favorezcan o promuevan un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual?» (SRS 21). Ambas concepciones del desarrollo necesitan «una corrección radical» (ibíd). Pero las frases transcritas suponen también que los dos sistemas pueden —aunque sea difícil— admitir estas correcciones. En esta misma encíclica se afirma —y tal vez sea ésta la expresión que más se debe destacar— que la Iglesia «no manifiesta preferencias (entre los sistemas o los programas) con tal de que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo» (SRS 41).

Así, pues, la autoridad de la Iglesia parece haber adoptado la siguiente línea de conducta: emitir juicios sobre las formas unilatera-

les y radicales de los sistemas, o sus principios, las ideologías subyacentes: en lo demás, examinar aspectos concretos —los elementos— de las realidades económicas y sociales, y las actitudes y maneras de hacer y de pensar concretas que se encuentran, aunque en distintos grados, en los sistemas existentes y enunciar a este propósito exigencias válidas para todos, dejando a cada uno la tarea de aplicarlas a su caso particular. Esta aplicación podrá, según los casos, implicar la necesidad de emprender reformas determinadas en este o en aquel sistema, o de llevar a cabo, por el contrario, una verdadera remodelación, siempre en el sentido de las recomendaciones de fondo expuestas por la Iglesia.

En este espíritu, el concilio Vaticano II decía, como ya hemos tenido ocasión de ver, refiriéndose a diversos sistemas, pero a decir verdad más a doctrinas que a sistemas concretos: «El desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni tampoco en manos de una sola comunidad política o de ciertas naciones más poderosas... No se puede confiar el desarrollo ni al solo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos ni a la sola decisión de la autoridad pública. Por este motivo, hay que calificar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción» (GS 65).

La Iglesia no renuncia a presentar un proyecto social

Queda, pues, bien señalada la reserva de la Iglesia a juzgar los sistemas, salvo en sus formas radicales. Pero debe añadirse que aunque no pretenda exponer su enseñanza social como un sistema alternativo a los otros sistemas, esto no significa que renuncie a toda propuesta de un proyecto social. De hecho, ofrece uno, en el sentido de un conjunto de valores, todos los cuales deben ser respetados a la vez y por igual. Este proyecto presenta algunas variaciones, de acuerdo con las necesidades, oportunidades y dramas de cada época concreta. Pero los rasgos esenciales están bien determinados.

Según las formulaciones del concilio Vaticano II, por ejemplo, que resumen muchas de las reflexiones hechas a lo largo de este li-

bro, el proyecto social de la Iglesia es, en primer término, el de una sociedad orientada al hombre, «autor, centro y fin de toda la vida económica y social».

Es, en segundo lugar, el proyecto de una economía en crecimiento y de una sociedad en desarrollo, «para hacer frente al aumento de población y responder a las aspiraciones más amplias del género humano» (GS 64).

Es, también, el proyecto de una sociedad cuyo total funcionamiento queda «bajo el control del hombre» (GS 65), es decir, de todos los hombres, y nunca entregada a fuerzas particulares o anónimas.

Es el proyecto de una sociedad en el que se han reducido las desigualdades socioeconómicas de toda especie (cf. GS 66) y donde «el trabajo humano... es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos» (GS 67).

Es el proyecto de una sociedad en la que participan todos cuantos cooperan en la actividad económica (GS 68). De una sociedad en la que existen posibilidades reales de propiedad personal y de acceso a la propiedad —o a otras formas de dominio privado sobre los bienes (GS 71)— donde, en todo caso, los bienes están al servicio de todos los hombres y les garantizan lo necesario para la vida y el bienestar (GS 69).

Con las encíclicas de Juan Pablo II, así como con la instrucción *Libertatis conscientia*, el proyecto social de la Iglesia se va centrando cada vez más en los derechos del hombre —en particular los que le competen en la vida económica— y en el trabajo. Juan Pablo II ha insistido con rotundidad en la primacía del trabajo sobre todo lo que es simple instrumento y en el escándalo que significa cerrar el acceso a un puesto de trabajo a demasiadas personas. Ha propugnado también la asociación solidaria, que permite remediar los males de los sistemas económicos, y ha insistido, en fin, en el destino universal de los bienes, principio que, en cualquier hipótesis, debe prevalecer en toda vida económica.

Es también esencial la dimensión internacional. Ningún proyecto social puede encerrarse en una nación particular. Como dijo Juan Pablo II en su discurso a la OIT, en 1982: «El problema del hombre del trabajo se presenta hoy en una perspectiva mundial que ya no es posible dejar de tomar en consideración.» Y añadía: «Todos los grandes problemas del hombre en sociedad son ya problemas mundiales. Se les debe considerar, pues, a escala mundial, con

espíritu realista, ciertamente, pero también con un espíritu innovador y exigente. Bien se trate de los problemas referidos a los recursos naturales, al desarrollo o al empleo, la solución adecuada no puede encontrarse sino teniendo en cuenta las perspectivas internacionales... Los cientos de millones de seres humanos hambrientos o subalimentados, que también tienen derecho a salir de su pobreza, deben hacernos comprender que la realidad fundamental es, a estas alturas, la entera humanidad. Hay un bien común que no se podrá limitar ya a un compromiso más o menos satisfactorio entre reivindicaciones particulares o entre exigencias únicamente económicas. Se imponen nuevas opciones éticas; debe formarse una nueva conciencia mundial; cada cual, sin renunciar a sus dependencias y a sus enraizamientos en su familia, su pueblo y su nación, ni a las obligaciones que de ello se deriven, debe considerarse como miembro de esa gran familia, la comunidad mundial» (OIT 10).

Cuando se contemplan todos esos rasgos en su conjunto, percibimos sobre todo que la Iglesia no puede contentarse con un sistema definido por una sola característica o un número reducido de ellas, ya sea la libertad de propiedad, de iniciativa y de intercambio —lo que resulta demasiado pobre—, ya sea la propiedad pública de los medios de producción y dirección estatal centralizada de la economía, que resulta demasiado rígida si no hay otra orientación eficaz. De hecho, lo que la Iglesia impugna es la pretensión de definir los sistemas económicos viables por uno solo de estos rasgos. Ella presenta un proyecto en el que se integra una pluralidad de rasgos determinantes. Todos juntos «hacen sistema», si así se quiere decir, pero dando a este concepto un sentido muy amplio. Por otro lado, la Iglesia no pretende empeñar su autoridad de fe en la implantación o en la aplicación particular del conjunto de valores contenidos en este proyecto social fundamental. Pero sí propone con total firmeza la rectificación de los sistemas existentes a la luz de este conjunto de valores. En la práctica, la Iglesia no pide, ni a quien ha dado como marco de la economía el capitalismo privado ni a quien ha elegido la propiedad del Estado sobre los bienes de producción, que renuncien a estas instituciones. Lo que les pide es que acometan la tarea de introducir las correcciones requeridas en los sistemas concretos que se han montado en torno a aquellas instituciones, para armonizarlos con el conjunto de valores que ella propugna. Pero para dar cumplimiento a esta exigencia, pueden ser amplias, o incluso muy amplias, según los casos, las reformas requeridas.

Capítulo 16

¿REFORMA O REVOLUCIÓN?

Esta actitud de la Iglesia, siempre crítica respecto a los sistemas económicos a cuya transformación invita, plantea una última pregunta: la de la elección entre reforma y revolución, las dos vías del cambio social. Una y otra vez se ha visto la Iglesia enfrentada a este dilema, que en ocasiones ha analizado de forma expresa.

¿Qué quiere decir reforma? Aquí la entendemos como transformación progresiva, dentro del respeto a la legalidad. La revolución es, en cambio, una subversión rápida o súbita, de gran amplitud, que incluye una ruptura de la legalidad, incluso por la insurrección violenta.

Es claro, para ofrecer ya desde el principio una respuesta al menos parcial, que en la práctica la Iglesia se ha mostrado más favorable a la reforma que a la revolución. Desconfía del recurso a la violencia, aunque no la rechaza siempre y en todas las circunstancias[1]. Pero, por otra parte, ha promovido a veces reformas tan profundas y tan urgentes que han equivalido, en razón del alcance de las transformaciones, a una «revolución». Los términos de reforma y revolución no son siempre total y mutuamente excluyentes... Pero demos de todo esto una visión más precisa, teniendo en cuenta, también aquí, y una vez más, los datos de la historia.

1. Véase el capítulo 11 («Los conflictos»), p. 228-230.

De León XIII a Pío XI

León XIII, que vivió en una época de pensamiento anarquista radical, traducido en varios complots y atentados, recusó siempre este extremismo y daba por supuesta la legalidad del orden vigente. La idea de revolución le suscitaba, pues, las más vivas reservas. Uno de los reproches que este pontífice hacía a los socialistas es que su sistema, o la práctica del mismo, tenía como «consecuencia funesta» la «perturbación y el trastorno de todos los órdenes, la dura y odiosa opresión de los ciudadanos. Abriría de par en par la puerta a las mutuas envidias, a la maledicencia y a las discordias» (RN 11). La revolución permanente, podría decirse. La verdad, con todo, es que aquí no se trataba directamente de la acción de transformación, sino más bien de su modalidad.

Cuarenta años más tarde, Pío XI tenía que enfrentarse a la revolución bolchevique, y especialmente a la revolución continua, la revolución en la revolución, la segunda revolución (aniquilación de los *kulaks*...), que estaba llevando a cabo Stalin. Veía que el comunismo «perseguía dos cosas, y no oculta y disimuladamente, sino clara y abiertamente, recurriendo a todos los medios, aun los más violentos: la encarnizada lucha de clases y la total abolición de la propiedad privada» (QA 112). Conocemos ya la opinión de este pontífice sobre tales hechos, con frases como por ejemplo: «Para lograr este objetivo no hay nada que no intente, nada que lo detenga; y con el poder en sus manos, es increíble y hasta monstruoso lo atroz e inhumano que se muestra. Ahí están pregonándolo las horrendas matanzas y destrucciones con que han devastado inmensas regiones de la Europa oriental y de Asia» (ibíd.).

En *Divini Redemptoris*, en 1937, el papa señalaba que los jefes del comunismo «fingen ser los más celosos promotores y propagadores del movimiento por la paz mundial», pero al mismo tiempo «incitan a una lucha de clases que hace correr ríos de sangre». Por otra parte, «sintiendo que les falta la garantía interior de la paz, recurren a armamentos ilimitados» (DR 59). La alusión va dirigida principalmente a la Unión Soviética, pero se incluyen también España y México.

No por ello se sentía Pío XI menos inclinado a la vez a una radical «reforma de las instituciones» (QA 77)..., que debería desembocar en un nuevo sistema económico que superaría el capitalismo y el socialismo. Cierto que entendía que este nuevo régimen debería instaurarse por medios pacíficos, al contrario de los métodos vio-

lentos a que se recurría en la revolución comunista continua. Esta misma actitud caracterizó desde el principio las enseñanzas de Pío XII, confrontado, después de la segunda guerra mundial, con la cuestión comunista.

Pablo VI

El problema de la revolución reapareció bajo una forma general en la enseñanza de la Iglesia de la mano del concilio Vaticano II, que se pronunció sobre los aspectos determinantes de la vida de la comunidad política. La postura conciliar es a la vez firme, clásica y prudente, moderada también: «Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica» (GS 74).

Conviene tomar nota del empleo de la expresión «defender sus derechos», en lugar de «transformación revolucionaria». Nada se dice aquí, por otra parte, acerca de los *medios* a emplear para la defensa de estos derechos. En cambio, con Pablo VI en *Populorum progressio*, volvemos a encontrarnos, como ya hemos dicho antes[2], en el corazón mismo de la problemática expresa de la transformación por reforma o por revolución. En situaciones en las que la transformación es una exigencia profunda y urgente, como la que atravesaba por aquel entonces el mundo subdesarrollado, se da, reconoce Pablo VI, una fuerte tentación a recurrir a la violencia. Pero una revolución violenta corre el peligro de provocar la espiral de la violencia. Por consiguiente, sólo se justifica en circunstancias verdaderamente excepcionales, extremas, y para poner fin a una tiranía prolongada, insoportable.

Repasemos en su totalidad la línea argumentativa que desarrolla la pluma de Pablo VI: «Hay que darse prisa. Muchos hombres sufren y aumentan la distancia que separa el progreso de los unos del estancamiento y aun retroceso de los otros... Hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción

2. Véase el capítulo 11, p. 228.

cultural y de participación, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana. Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria —salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (PP 29-31). Así, pues, incluso en estas tensas coyunturas, la enseñanza de la Iglesia lleva, salvo en casos muy excepcionales, por el camino de las reformas, opuesto al de la revolución.

Pero Pablo VI vuelve al momento sobre el tema, para poner bien en claro que no pretende en modo alguno defender que bastaría con transformaciones de escaso alcance, o que estas transformaciones requeridas pueden esperar mucho tiempo. Muy al contrario. Se trata de algo que, en razón de su amplitud y de su urgencia, puede catalogarse en la categoría de revolución, aunque deba realizarse por vías pacíficas: «Entiéndasenos bien: la situación presente tiene que afrontarse valerosamente, y combatirse y vencerse las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes. Cada uno debe aceptar generosamente su papel, sobre todo los que por su educación, su situación y su poder tienen grandes posibilidades de acción» (PP 32).

Añade: «La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos. Los programas son necesarios para "animar, estimular, coordinar, suplir e integrar" (MM 53) la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios» (PP 33). Se requieren vigorosas intervenciones.

Se percibe aquí el mismo tono que en *Octogesima adveniens* de 1971: «Los hombres desean sobremanera liberarse de la necesidad y del poder ajeno. Pero esta liberación comienza por la libertad interior, que ellos deben recuperar de cara a sus bienes y a sus poderes. No llegarán a ella si no es por medio de un amor que trasciende al hombre y, en consecuencia, cultive en ellos el hábito del servicio. De otro modo, como es evidente, aun las ideologías más revolucionarias no desembocarán más que en un simple cambio de amos; instalados a su vez en el poder, estos nuevos amos se rodean de

privilegios, limitan las libertades y consienten que se instauren otras formas de injusticia» (OA 45). Al mismo tiempo, dice también Pablo VI, hay lugar para un decidido compromiso en política, más allá de la sola acción de reforma en el seno de la vida económica (cf. OA 46).

Juan Pablo II finalmente

Diez años más tarde, Juan Pablo II hacía un llamamiento en pro de la remodelación institucional de las economías. Tenía, como ya hemos visto, una opinión muy severa de la situación, ya desde su primera encíclica, *Redemptor hominis*, en 1979: «La situación del hombre en el mundo contemporáneo parece distante, tanto de las exigencias objetivas del orden moral como de las exigencias de la justicia o aún más del amor social» (RH 16). Y seguía explicando: «Si nos atrevemos a definir la situación del hombre en el mundo contemporáneo como distante de las exigencias objetivas del orden moral, distante de las exigencias de justicia y, más aún, del amor social, es porque esto está confirmado por hechos bien conocidos y confrontaciones que más de una vez han hallado eco en las páginas de las formulaciones pontificias, conciliares y sinodales. La situación del hombre en nuestra época no es ciertamente uniforme, sino diferenciada de múltiples modos. Estas diferencias tienen sus causas históricas, pero tienen también una gran resonancia ética propia. En efecto, es bien conocido el cuadro de la civilización consumística, que consiste en un cierto exceso de bienes necesarios al hombre, a las sociedades enteras —y aquí se trata precisamente de las sociedades ricas y muy desarrolladas—, mientras las demás, al menos amplios estratos de las mismas, sufren el hambre, y muchas personas mueren a diario por inedia y desnutrición. Asimismo, se da entre algunos un cierto abuso de la libertad, que va unido precisamente a un comportamiento consumístico no controlado por la moral, lo cual limita contemporáneamente la libertad de los demás, es decir, de aquellos que sufren deficiencias relevantes y son empujados hacia condiciones de ulterior miseria e indigencia» (RH 16).

De aquí pasa el pontífice muy rápidamente al problema de la urgencia de profundas reformas de las estructuras: «La amplitud del fenómeno pone en tela de juicio las estructuras y los mecanismos financieros, monetarios, productivos y comerciales que, apoyados en diversas presiones políticas, rigen la economía mundial: ellos se

revelan casi incapaces de absorber las injustas situaciones sociales heredadas del pasado y de enfrentarse a los urgentes desafíos y a las exigencias éticas» (ibíd.). De donde concluye la necesidad de reformas incisivas y de transformaciones de tal amplitud que equivalen de hecho a una verdadera revolución. «Indispensables transformaciones de las estructuras de la vida económica», confirma un poco más adelante (ibíd.).

Por otra parte, ya desde el inicio de su pontificado tuvo que enfrentarse, en el marco de las teologías de la liberación, que entienden de manera radical el problema de la necesidad de transformaciones sociales, con la cuestión de la violencia revolucionaria. Pero en varias ocasiones, y con términos muy vigorosos, puso en guardia contra ella.

Ello no obstante, no se ha negado a considerar los casos excepcionales o las situaciones extremas, a la manera de Pablo VI. Así, en 1986, apareció, bajo su responsabilidad, la instrucción *Libertatis conscientia* de la Congregación para la doctrina de la fe, donde se encuentra una nueva e importante discusión de este problema.

El contexto trata de distinguir entre una lucha de clase entendida como «lucha de una clase contra otra con el fin de eliminar al adversario» y una «lucha noble y razonada en favor de la justicia y de la solidaridad social» (LC 77). «El cristiano preferirá siempre la vía del diálogo y del acuerdo. Cristo nos ha dado el mandamiento del amor a los enemigos. La liberación según el espíritu del evangelio es, por tanto, incompatible con el odio al otro, tomado individual o colectivamente, incluido el enemigo» (ibíd.). El camino de la revolución, el camino revolucionario como sistema, es todo lo contrario. He aquí cómo lo presenta nuestro documento: «Quienes desacreditan la vía de las reformas en provecho del mito de la revolución, no solamente alimentan la ilusión de que la abolición de una situación inicua es suficiente por sí misma para crear una sociedad más humana, sino que incluso favorecen la llegada al poder de regímenes totalitarios. La lucha contra las injusticias solamente tiene sentido si está encaminada a la instauración de un nuevo orden social y político conforme a las exigencias de la justicia. Ésta debe ya marcar las etapas de su instauración. Existe una moralidad de los medios» (LC 78).

A continuación entra en el análisis directo del caso excepcional y extremo, que de todas formas se puede presentar, en el que el recurso a la lucha armada sea necesario, o al menos comprensible. La Congregación para la doctrina de la fe muestra aquí una doble

preocupación: primero, y sobre todo, afirma que incluso en estas circunstancias siguen en vigor los principios sobre el objetivo de restauración de la justicia y sobre la moralidad de los medios. A continuación, explica con mayor precisión aún el carácter último del recurso a la lucha armada. En primer lugar, pues: «Estos principios deben ser especialmente aplicados en el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el magisterio como el último recurso para poner fin a una "tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país"» (LC 79).

Hay numerosos métodos violentos que deben excluirse, sean cuales fueren las circunstancias: «Jamás podrá admitirse, ni por parte del poder constituido, ni por parte de los grupos insurgentes, el recurso a medios criminales como las represalias efectuadas sobre poblaciones, la tortura, los métodos de terrorismo y de la provocación calculada, que ocasionan la muerte de personas durante manifestaciones populares. Son igualmente inadmisibles las odiosas campañas de calumnias capaces de destruir a la persona psíquica y moralmente» (LC 79).

En segundo lugar: «La aplicación concreta de este medio —la violencia revolucionaria— sólo puede ser tenida en cuenta después de un análisis muy riguroso de la situación. En efecto, a causa del desarrollo continuo de las técnicas empleadas y de la creciente gravedad de los peligros implicados en el recurso a la violencia, lo que se llama hoy "resistencia pasiva" abre un camino más conforme con los principios morales y no menos prometedor de éxito» (ibíd.). Podría comentarse este punto de vista de la siguiente manera: en virtud del descubrimiento, o redescubrimiento, de las posibilidades de la «resistencia pasiva», se recomienda una prudencia mayor aún que en el pasado respecto del recurso a la violencia. Es, de todas formas, significativo que sea la autoridad de la Iglesia la que haga resaltar estos medios de acción. En términos más generales, procura no desalentar la acción.

Un poco más adelante la instrucción vuelve a insistir una vez más sobre la amplitud y la urgencia de las reformas requeridas: «Esta doctrina (del destino universal de los bienes) debe inspirar reformas antes de que sea demasiado tarde. El acceso de todos a los bienes necesarios para una vida humana —personal y familiar— digna de este nombre, es una primera exigencia de la justicia social. Ésta requiere su aplicación en el terreno del trabajo industrial y de una manera más particular en el del trabajo agrícola. Efectivamen-

te, los campesinos, sobre todo en el tercer mundo, forman la masa preponderante de los pobres» (LC 88).

El necesario discernimiento

Podemos preguntarnos, en resumen, si, mediante estas recomendaciones, la Iglesia abre la posibilidad de poner en práctica, de forma eficaz, las propuestas que ella misma hace respecto de la organización de la sociedad económica. Algunos lo dudan, debido al concepto que tienen de la eficacia... No obstante, debe responderse que la Iglesia está siempre atenta a la coherencia de la acción. Afirma que los medios deben estar siempre en consonancia con las finalidades perseguidas. Como estas finalidades están orientadas a la promoción de la dignidad y la libertad, el ejercicio de la coacción y de la violencia debe limitarse al mínimo posible. Por otro lado, es innegable que el objetivo de la solidaridad puede a veces implicar un cierto recurso a la coacción, e incluso a la violencia, en el sentido corriente de la palabra. Por eso, no se la puede excluir siempre y absolutamente. Pero debe siempre estar moderada por el respeto debido a la dignidad personal y a la libertad.

El argumento de la violencia que genera violencia es simple consecuencia de este principio del respeto a la dignidad del hombre. Desde el momento mismo en que los hombres se instalan en la violencia, comienzan a tratarse los unos a los otros como simples cosas y es imposible que la sociedad renazca a partir de esta situación. Esta concepción fundamental explica la actitud de la Iglesia, cuyas recomendaciones pueden contribuir muy eficazmente al discernimiento moral, aunque no proporcionan la solución inmediata de todos los problemas. Quien pretenda hacer más o hacerlo mejor no hace tal vez sino enredarse en la dialéctica simplista de la violencia que contribuye muy poco, en definitiva, a la construcción de la sociedad. No hay un punto de vista verdaderamente moral que vaya más allá de la sabiduría mesurada que propone aquí la Iglesia.

Debe añadirse que los principios generales ofrecidos para el discernimiento no sustituyen ni desplazan al discernimiento mismo, a la decisión de las conciencias individuales. Ésta es, por lo demás, una de las conclusiones necesarias de toda exposición de principios morales, y no sólo de los de la Iglesia. Juan Pablo II declaraba recientemente que, mediante su doctrina social, la Iglesia se esfuerza por guiar a los hombres «para que ellos mismos den una respues-

ta... a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (SRS). Se sobreentiende: ante todo para que ellos mismos juzguen en conciencia. Provistos y ayudados, eso sí, de toda esta reflexión de la comunidad creyente.

IV

LA VIDA ECONÓMICA, UN CAMINO HACIA DIOS


OBISPADO DE DAVID
EL MEJOR AMIGO
UN BUEN LIBRO
BIBLIOTECA

Hemos podido advertir a lo largo de las partes II y III de este libro que, en su enseñanza social, la Iglesia ha abordado los temas económicos a propósito, sobre todo, de sus aspectos *éticos*. Ello no obstante, tiene también otras cosas que decir acerca de la libertad, del trabajo, de la solidaridad, de la economía misma. Tiene, en efecto, una palabra que pronunciar respecto a la significación *religiosa* de lo que se vive en el mundo económico y laboral, y también en lo referente a la línea de continuidad entre las actitudes del hombre en su vida económica y las actitudes propias de su vida religiosa, de su vida ante Dios.

Hay, en este punto, dos aspectos a considerar. Por una parte, el fundamento teológico de esta unidad entre las actitudes de la existencia económica y las de la existencia religiosa; por la otra, la manera concreta y consciente en que se puede llevar a cabo esta unidad. Estudiaré en primer lugar (capítulo 17), la significación teológica de la economía, con especial atención al caso del trabajo, que ocupa en este campo una posición estratégica. En segundo lugar (capítulo 18), analizaré la integración efectiva de las actitudes de la existencia económica y las de la existencia religiosa, y ello tanto en el caso del trabajo —una vez más, significativo— como en el de otras dimensiones de la vida económica, y más en particular del intercambio.

Capítulo 17

LA SIGNIFICACIÓN ESPIRITUAL DEL TRABAJO

No ha sido la dimensión espiritual o teológica el aspecto del trabajo más cuidadosamente analizado en el pasado en la enseñanza social de la Iglesia. La situación exigía dar prioridad a la urgente defensa de la dignidad concreta del trabajo y de los derechos de los trabajadores. Hoy día, por el contrario —y aparte algunos esbozos de otra consideración en León XIII y Pío XI— Juan Pablo II ha podido consagrar toda una sección de su encíclica *Laborem exercens* a la «espiritualidad» del trabajo. Por lo demás, casi todas las restantes secciones de esta encíclica profundizan en el análisis teológico. Querría recordar aquí el modo como *Laborem exercens* presenta la significación espiritual del trabajo, base, a su vez, de toda su reflexión sobre el modo como esta «espiritualidad» puede hacerse efectiva, consciente.

La contribución de Juan Pablo II a la temática del alcance espiritual del trabajo se lleva a cabo en tres etapas, sucesivas y progresivas. Pone, en primer lugar, de relieve el aspecto espiritual del trabajo en el sentido amplio o genérico de la palabra «espiritual», mostrando cómo el trabajo es una acción de la persona humana, ángulo que ya hemos descubierto en páginas anteriores. En un segundo momento hace ver cómo la espiritualidad del trabajo se enriquece mediante las aportaciones de la revelación cristiana. Y, en fin, trasladándose de la reflexión filosófico-teológica a la existencia concreta, procura indicar cómo el trabajo se inserta en la línea del progreso de la vida espiritual. Se pasa así, primero de la «filosofía» a la «teología» y luego a la «espiritualidad» en sentido propio. El presente capítulo sólo se detendrá en los dos primeros aspectos,

mientras que el aspecto tercero y último se estudiará sobre todo en el capítulo siguiente.

El trabajo, acto de la persona

La primera etapa de la presentación que Juan Pablo II hace de la espiritualidad del trabajo —entendiendo la palabra espiritualidad en sentido amplio— se apoya en la exposición del estrecho vínculo que existe entre el trabajo y la *persona*. Decir que el hombre es persona equivale a proclamar que no es sólo materia, sino también libertad, sujeto, espíritu. Y ocurre precisamente que, como ya hemos visto (en el capítulo 6), según la enseñanza de la Iglesia el *trabajo* afecta de modo directo a la persona misma, es intrínseco a ella, es acto de la persona. Tiene una dimensión espiritual por el hecho de que el hombre es aquí «sujeto». El hombre, escribe Juan Pablo II, «trabaja como persona, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona que tiene en virtud de su misma humanidad» (LE 6).

Sabemos que Juan Pablo II recurre con frecuencia a la expresión «dimensión *subjetiva* del trabajo». Quiere significar con ello que el trabajo es factor del desarrollo del hombre mismo. Y continúa: «Esta dimensión condiciona la misma esencia ética del trabajo. En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo» (ibíd.).

¿Por qué esta insistencia? Evidentemente, porque en nuestros días se acentúan de buen grado, pero a veces de manera exclusiva, los aspectos materiales, técnicos, mecánicos del trabajo, que de hecho han acabado por adquirir una enorme importancia en el moderno proceso de producción. Pero, observa el papa, todo tipo de trabajo emana de la persona, es acto de la persona. Y una vez reconocido que el trabajo procede de la persona y tiene al hombre por sujeto, no existen ya diferencias éticas en las diversas clases de trabajos, sean físicos, manuales, intelectuales o de cualquier otro género.

El papa nos recuerda también, a este propósito, las concepciones antiguas, según las cuales «el trabajo que exigía de parte del tra-

bajador el uso de sus fuerzas físicas, el trabajo de los músculos y manos, era considerado indigno de hombres libres y por ello era ejecutado por esclavos» (ibíd.). Pero en la óptica cristiana, por el contrario, «el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona... Esto no quiere decir que el trabajo humano, desde el punto de vista objetivo, no pueda o no deba ser de algún modo valorizado y cualificado. Quiere decir solamente que el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto» (ibíd.).

Una importante consecuencia de esta premisa es que «el trabajo está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo» (ibíd.). Pero se siguen también otras conclusiones, de no menor importancia, especialmente el principio de la superioridad del trabajo respecto del capital: «El trabajo es siempre una causa eficiente primera, mientras que el ''capital'', siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental» (LE 12). De hecho, «este conjunto de medios es fruto del patrimonio histórico del trabajo humano» (ibíd.). Otra de las consecuencias, sobre la que hemos insistido una y otra vez, es que estos medios de producción «no pueden ser poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que sirvan al trabajo» (LE 14).

No es preciso que desarrollemos aquí de nuevo, en este capítulo, todas estas consecuencias prácticas. Baste con remitir a lo dicho en las páginas 123-126. El punto importante, para la presente consideración, es que se ha puesto de relieve la dimensión espiritual (por subjetiva y personal) del trabajo, de todo tipo de trabajo.

También es cierto —confiesa el papa— que el trabajo está acompañado de fatiga: «Fatiga a veces pesada», como puede verse en todo tipo de trabajo, aunque bajo diferentes formas (Juan Pablo II añade que «lo saben todos los hombres del trabajo y, puesto que es verdad que el trabajo es una vocación universal, lo saben todos los hombres»). «Y, sin embargo, con toda esta fatiga —y tal vez, en cierto sentido, a causa de ella— el trabajo es un bien del hombre. Aunque este bien lleve la etiqueta de ''arduo'', según la terminología de santo Tomás de Aquino, ello no impide que, en cuanto tal, sea un bien del hombre..., un bien digno, es decir, acorde con su dignidad, que la expresa y la aumenta» (LE 9). Y, sigue explicando el papa, «el trabajo es un bien del hombre... porque mediante el

trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido "se hace más hombre"» (ibíd.).

Por consiguiente, observa Juan Pablo II, la laboriosidad es una «virtud», esto es, «aquello por lo que el hombre llega a ser bueno como hombre» (ibíd.). Debemos, por supuesto, preocuparnos por las situaciones, demasiado frecuentes, en las que se degrada el trabajo humano mientras se ennoblece la materia. Esta degradación llega hasta la creación de campos de concentración en los que el trabajo se transforma en medio de opresión. Todo ello, dice el papa, «da testimonio en favor de la obligación moral de unir la laboriosidad como virtud con el orden social del trabajo, que permitirá al hombre "hacerse más hombre" en el trabajo, y no degradarse a causa del trabajo» (ibíd.). En cualquier caso, la laboriosidad sigue siendo una virtud. Por su medio, el hombre «se desarrolla» (LE 11). Trabajar no es para el hombre sólo una necesidad. Es, además, un «deber». Un deber que brota de su humanidad, cuya subsistencia y desarrollo exigen el trabajo (cf. LE 16).

La encíclica destaca también la vinculación estrecha que existe entre el trabajo —entendido como medio de autorrealización— y la educación. «Trabajo y laboriosidad condicionan a su vez todo el proceso de educación dentro de la familia, precisamente por la razón de que cada uno "se hace hombre", entre otras cosas, mediante el trabajo, y ese hacerse hombre expresa precisamente el fin principal de todo el proceso educativo» (LE 10). Puede afirmarse que el hombre se forma a través del trabajo, que debe ser considerado, una vez concluida la enseñanza primaria, como una educación o formación permanente.

El trabajo es también, siempre según Juan Pablo II, participación en el desarrollo *histórico* del hombre: hay, también aquí, un hecho espiritual de capital importancia. El papa habla de la «gran sociedad» como de «una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones» (LE 10). Teniendo a la vista todos estos aspectos a la vez, declara solemnemente que el trabajo es «positivo y creador, educativo y meritorio» (LE 11).

La perspectiva teológica

En la encíclica *Laborem exercens* Juan Pablo II no presenta de hecho una exposición por separado (como la que nosotros acaba-

mos de esbozar) de esta dimensión «filosófica» o antropológica del trabajo entendido como expresión directa de la persona y como portador de valores éticos y educativos. Repetidas veces establece una relación directa entre el plan antropológico y el plan teológico, el plan de las Sagradas Escrituras o los designios de Dios. Pero sigue siendo verdad que la dimensión espiritual del trabajo, considerado como un proceso de la persona, es, para el pontífice, algo accesible a todos, incluidos los hombres que no creen en Dios. Así lo supone, muy claramente, sobre todo cuando dice que esta consideración del trabajo humano «debe constituir el fundamento de las valoraciones y de las decisiones, que hoy se toman al respecto, incluso referidas a los derechos subjetivos del hombre, como atestiguan las Declaraciones internacionales y los múltiples Códigos del trabajo» (LE 11).

Pero si se quiere captar plenamente la dimensión espiritual del trabajo según Juan Pablo II, es preciso pasar a las consideraciones más directamente inspiradas en la revelación cristiana. «La Iglesia está convencida de que el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra» (LE 4). Hay aquí «una convicción de la inteligencia» (aludiendo a lo que enseñan las «ciencias consagradas al hombre»), pero hay también una «convicción de la fe» (ibíd.). La fe revela, en efecto, un designio de Dios sobre el trabajo: designio a la vez del Dios creador y del Dios redentor. Y la Iglesia «trata de expresar los designios eternos y los destinos trascendentes que el Dios vivo, creador y redentor, ha unido al hombre» (ibíd.).

El hombre creado a imagen de Dios

Concretamente, ya desde las primeras líneas del libro del Génesis aparece la convicción de que el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia humana sobre la tierra (ibíd.). En estos textos se enraíza, por lo demás, toda la doctrina antes expuesta, en particular la relativa al estrecho vínculo del trabajo con el hombre, con la persona (pues el trabajo es una «dimensión personal»). Pero hay más, a saber, que el trabajo se relaciona con la «imagen de Dios» que es el hombre: «El hombre es la imagen de Dios entre otros motivos por el mandato recibido de su Creador de someter y dominar la tierra», dice el papa, apoyándose en los versículos 27-28 del primer capítulo del Génesis. «Cuando éste (el hombre) hecho ''a

imagen de Dios... varón y hembra'', siente las palabras ''Procread y multiplicaos y henchid la tierra, dominadla'', aunque estas palabras no se refieren directa y explícitamente al trabajo, indirectamente ya se lo indican sin duda alguna como una actividad más a desarrollar en el mundo» (ibíd.).

¿Qué se quiere decir cuando se afirma que el trabajo es signo de la imagen de Dios depositada en el hombre? Quiere decirse, responde Juan Pablo II, que siendo el trabajo una actividad «transitiva», esto es, no inmanente, se dirige «a un objeto externo», aunque su fuente y raíz está en el sujeto humano (ibíd.). No puede decirse otro tanto de las actividades de ningún otro ser del mundo. Esta presencia de subjetividad o de espíritu en el seno del mundo es, en definitiva, algo de cuasidivino, que se corresponde con la imagen de Dios en el hombre.

Siendo esta afirmación válida respecto del trabajo, lo es también respecto de toda la obra civilizadora que de él fluye. El papa alude justamente «a todos los recursos que la tierra (e indirectamente el mundo visible) encierra en sí y que, mediante la actividad consciente del hombre pueden ser descubiertos y oportunamente usados» (LE 4). Y añade: «Haciéndose —mediante su trabajo— cada vez más dueño de la tierra y confirmando todavía —mediante el trabajo— su dominio sobre el mundo visible, el hombre en cada paso y en cada fase de este proceso se coloca en la línea del plan original del Creador; lo cual está necesaria e indisolublemente unido al hecho de que el hombre ha sido creado, varón y hembra, ''a imagen de Dios''. Este proceso es, al mismo tiempo, universal: abarca a todos los hombres, a cada generación, a cada fase del desarrollo económico y cultural, y a la vez es un proceso que se actúa en cada hombre, en cada sujeto humano consciente» (LE 4).

Tal como sugiere un comentario de E. Pousset, el papa quiere sin duda denunciar aquí «las críticas radicales del ''poder'' hoy frecuentes: en el ámbito político, la crítica de todo poder, virtualmente totalitario; en el ámbito social, crítica del dominio ejercido por las estructuras anónimas de la sociedad industrial y urbana; en el ámbito económico, crítica de los ecologistas contra los abusos del dominio sobre la naturaleza»[1]. A. Manaranche escribe: «El papa rechaza un dualismo maniqueo que opondría la creación estúpida a la

1. E. Pousset, *La philosophie implicite de l'encyclique*, en *L'homme au travail: présentation de l'encyclique, texte, commentaires du CERAS*, Centurion, París 1982, p. 156.

liberación festiva, el uso de la herramienta al "uso de la palabra", la naturaleza a la cultura»[2].

Este mismo autor insiste en el hecho de que hay un «evangelio del trabajo», porque «la promesa se cumple ya desde ahora, en el seno de nuestras tareas, y no hay una huida que reclamaría para sí las palabras "fiesta" y "utopía". Porque no hay evasión, puede haber anticipación: que el trabajo humano prepare el esbozo terrestre de la ciudad de Dios, como decía el último concilio»[3].

Todo esto es verdad. Pero es preciso observar, al mismo tiempo, que el papa está muy lejos de hacer suya una concepción (más o menos marxista) del dominio agresivo sobre la naturaleza. No sólo reivindica el derecho al descanso (LE 19) sino que —y esto es más importante todavía— escribe, acerca de Dios, de quien somos imagen: «(Dios) obra con la fuerza creadora, sosteniendo en la existencia al mundo que ha llamado de la nada al ser, y obra con la fuerza salvífica en los corazones de los hombres, a quienes ha destinado desde el principio al "descanso" (Heb 4,1-9), en unión consigo mismo, en la "casa del Padre" (Jn 14,2). Por tanto, el trabajo humano no sólo exige el descanso cada "siete días" (Dt 5,12-14; Éx 20,8-12), sino que además no puede consistir en el mero ejercicio de las fuerzas humanas en una acción exterior; debe dejar un espacio interior, donde el hombre, convirtiéndose cada vez más en lo que por voluntad divina tiene que ser, se va preparando a aquel "descanso" que el Señor reserva a sus siervos y amigos (cf. Mt 25,21)» (LE 25).

Respecto del texto mismo del Génesis, que gusta de citar, el papa no insiste tanto en el dominio de la naturaleza cuanto más bien en la actividad *subjetiva* del hombre hecho a imagen de Dios, es decir, en la realización de sí como persona a través del trabajo. Por consiguiente, no hay en esta concepción nada de aquel prometeísmo tan frecuentemente asociado a la idea de dominio de la naturaleza. En toda clase de trabajo «la primera fase —dice Juan Pablo II— es siempre la relación del hombre con los recursos y las riquezas de la naturaleza. Todo el esfuerzo intelectual, que tiende a descubrir estas riquezas, a especificar las diversas posibilidades de utilización por parte del hombre y para el hombre, nos hace ver que todo esto, que en la obra entera de producción económica procede del hombre, ya sea el trabajo como el conjunto de los medios de

---

2. A. Manaranche, *Un discours théologique*, en *L'homme au travail...*, o.c., p. 151.

3. A. Manaranche, o.c., p. 152.

producción y la técnica relacionada con éstos (es decir, la capacidad de usar estos medios en el trabajo) supone esas riquezas y recursos del mundo visible, que el hombre encuentra, pero no crea. Él los encuentra, en cierto modo, ya dispuestos, preparados para el descubrimiento intelectual y para la utilización correcta en el proceso productor. En cada fase del desarrollo de su trabajo, el hombre se encuentra ante el hecho de la principal donación por parte de la ''naturaleza'' y, en definitiva, por parte del Creador. En el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación» (LE 12).

Debe también señalarse el gran alcance de esta observación, que ya hemos destacado anteriormente (p. 146): «En el presente grado de avance de la técnica, el hombre, que es el sujeto del trabajo, queriendo servirse del conjunto de instrumentos modernos, o sea de los medios de producción, debe antes asimilar a nivel de conocimiento el fruto del trabajo de los hombres que han descubierto aquellos instrumentos, que los han programado, construido y perfeccionado, y que siguen haciéndolo» (ibíd.). Así, la primera razón teológica que fundamenta la espiritualidad del trabajo consiste en que el hombre que trabaja y ha recibido el mandato de trabajar es, en virtud de toda su subjetividad, «imagen de Dios».

Otros motivos teológicos

Una segunda e importante razón teológica alude al hecho de que el hombre trabajador «creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra del Creador, y según la medida de sus propias posibilidades, en cierto sentido, continúa desarrollándola y la completa, avanzando cada vez más en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado» (LE 25). Esta segunda razón no está totalmente contenida en la primera, es decir, que en la idea de «imagen de Dios» no está expresamente comprendida la idea de que Dios actúa en la creación y del hombre que prolonga esta acción. Pero una vez subrayado que Dios mismo «trabaja» —cosa que el papa afirma apoyándose en varios pasajes de la Escritura (Gén 2,7; Éx 20,8.11; Dt 5,12ss; Ap 15,2)— se sigue que el hombre, hecho a imagen de Dios, le imita o debe imitarle con su trabajo: «El hombre, trabajando, debe imitar a Dios, su creador, porque lleva consigo —él solo— el elemento singular de la semejanza con él» (ibíd.).

Así, pues, el trabajo se convierte en prolongación de la obra creadora divina. Entra aquí todo trabajo, incluidas las actividades

cotidianas más ordinarias, como recuerda Juan Pablo II, citando al Concilio: «Los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia» (GS 34).

La referencia al trabajo como contribución a la realización del plan providencial en la historia constituye la tercera razón teológica sobre la que se basa la espiritualidad del trabajo: al trabajar, el hombre no sólo imita al Dios creador sino que contribuye a la vuelta (*reditus*) de todas las cosas a Dios y sirve así a su gloria. Para apoyar esta idea, el papa cita de nuevo un pasaje ya famoso del Vaticano II: «El hombre, creado a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo» (GS 34).

Según el Nuevo Testamento

Estas razones teológicas, ya presentes en el Antiguo Testamento, fueron finalmente confirmadas por Jesús de Nazaret, «el carpintero», sigue explicando Juan Pablo II: «Aunque en sus palabras no encontremos un preciso mandato de trabajar —más bien, una vez, la prohibición de una excesiva preocupación por el trabajo y la existencia (cf. Mt 6,25-34)—, no obstante, al mismo tiempo, la elocuencia de la vida de Cristo es inequívoca: pertenece "al mundo del trabajo", tiene reconocimiento y respeto por el trabajo humano; se puede incluso decir más: mira con amor el trabajo, sus diversas manifestaciones, viendo en cada una de ellas un aspecto particular de la semejanza del hombre con Dios, creador y Padre. ¿No es él quien dijo "mi Padre es el viñador..." (Jn 15,1), transfiriendo de varias maneras a su enseñanza aquella verdad fundamental sobre el trabajo que se expresa ya en toda la tradición del Antiguo Testamento, comenzando por el libro del Génesis?» (LE 26).

San Pablo, por su parte, se gloriaba de ganarse el sustento con sus propias manos e insistía en la importancia del trabajo: «Quien no quiera trabajar que no coma...» (2Tes 3,10). Pero, sobre todo,

y por encima de todos estos puntos, el Nuevo Testamento añade al Antiguo la idea de que el trabajo humano participa, a causa especialmente de la fatiga que le es inherente, del misterio *pascual* de Jesucristo. Primero de la cruz y la pasión y luego de la «resurrección» y la «elevación» (o ascensión).

Respecto de la participación en la cruz, Juan Pablo II ofrece la siguiente aclaración: «El sudor y la fatiga, que el trabajo necesariamente lleva en la condición actual de la humanidad, ofrecen al cristiano y a cada hombre, que ha sido llamado a seguir a Cristo, la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar (Jn 17,4). Esta obra de salvación se ha realizado a través del sufrimiento y de la muerte en cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad. Se muestra verdadero discípulo de Jesús llevando a su vez la cruz de cada día (cf. c9,23), en la actividad que ha sido llamado a realizar» (LE 27).

Y precisa: «En el trabajo humano el cristiano descubre una pequeña parte de la cruz de Cristo y la acepta con el mismo espíritu de redención con el cual Cristo ha aceptado su cruz por nosotros» (ibíd.).

Así, el trabajo participa también de la resurrección o, por mejor decir, está transido y «penetrado» por ella. Esta verdad empalma con aquella otra, más amplia, de que ya hemos hablado: mediante el trabajo, el hombre está llamado «a llevar a Dios su vida y el universo entero... de modo que el nombre de Dios sea glorificado en la tierra». De ahí que Juan Pablo II diga también: «En el trabajo, merced a la luz que penetra dentro de nosotros por la resurrección de Cristo, encontramos siempre un tenue resplandor de la vida nueva, del nuevo bien, casi como un anuncio de los "nuevos cielos y otra tierra nueva" (cf. 2Pe 3,13, Ap 21,1), los cuales precisamente mediante la fatiga del trabajo son participados por el hombre y por el mundo. A través del cansancio y jamás sin él» (ibíd). Y se pregunta: «¿No es ya este nuevo bien —fruto del trabajo humano— una pequeña parte de aquella "tierra nueva" en la que mora la justicia (cf. 2Pe 3,13)? ¿En qué relación está ese nuevo bien con la resurrección de Cristo, si es verdad que la múltiple fatiga del trabajo del hombre es una pequeña parte de la cruz de Cristo? También a esta pregunta intenta responder el Concilio, tomando la luz de las mismas fuentes de la palabra revelada: "Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo

(cf. Lc 9,25). No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo" (GS 39)» (ibíd.).

Hay aquí un retorno a las grandes concepciones del cristianismo antiguo, asumidas y prolongadas por el Vaticano II, acerca de la «actividad del hombre en el universo» y de la plenitud de esta actividad y de toda empresa humana en el seno del reino que el Hijo entrega a su Padre. En efecto, en estas perspectivas se inscribe finalmente la actividad laboral del hombre y, a una con ella, toda la economía, según la teología cristiana. Estos puntos de vista están sin duda relacionados con la ética, pero desbordan las simples consideraciones éticas... Queda ahora la tarea de hacerlas llegar hasta la conciencia concreta de los hombres dedicados a la economía. Éste será el tema de nuestro próximo y último capítulo.

Capítulo 18

ACTITUDES DE LA VIDA ECONÓMICA Y ACTITUDES DE LA EXISTENCIA RELIGIOSA

Aunque ya hemos visto que en la base de la concepción del trabajo y de la economía del cristianismo subyacen convicciones teológicas de capital importancia, no hemos *descrito* aún el sentido espiritual concreto de la vida laboral y económica... Como observa muy atinadamente un comentarista, «no bastan un pensamiento y una visión adecuados del trabajo; importa también vivir el trabajo en la verdad y la caridad»[1]. Nuestra tarea consiste ahora, pues, en hacer ver, o al menos dejar entrever, cómo la actitudes fundamentales del hombre en su trabajo, así como en la totalidad de la vida económica, esbozan ya o perfilan las actitudes del hombre en su existencia religiosa —en orientación hacia Dios— y se enlazan con ellas.

La realidad del trabajo se inscribe en un proceso concreto de la vida espiritual

Como ya hemos anunciado en páginas anteriores, en los últimos párrafos de *Laborem exercens* Juan Pablo II se esforzó por poner de relieve este aspecto de la vida laboral. Tenía, en efecto, clara conciencia de que era necesario dar este último paso, de carácter existencial, para poder captar plenamente la espiritualidad del trabajo. En estas líneas intentaré seguir su pensamiento. Pero luego lo prolongaré, mediante la evocación de una relación similar con

1. J. Guillet, *Présence de l'Écriture Sainte*, en *L'homme au travail: présentation, texte, commentaires du CERAS*, Centurion, París 1982, p. 142.

la existencia religiosa referente a otros aspectos de la vida económica.

«En el mensaje evangélico de la salvación —dice Juan Pablo II— encontramos muchos contenidos, como luces particulares, dedicados al trabajo humano» (LE 24). Pero, añade, no basta una comprensión intelectual, «es necesaria una adecuada asimilación de estos contenidos». «Hace falta —sigue diciendo— el esfuerzo interior del espíritu humano, guiado por la fe, la esperanza y la caridad, con el fin de dar al trabajo del hombre concreto, con la ayuda de estos contenidos, aquel significado que el trabajo tiene ante los ojos de Dios y mediante el cual entra en la obra de la salvación al igual que sus tramas y componentes ordinarios, que son al mismo tiempo particularmente importantes» (ibíd.). Al hablar «del esfuerzo interior del espíritu humano guiado por la fe...» y de la entrada efectiva «en la obra de la salvación», Juan Pablo II inserta ya verdaderamente la realidad del trabajo en el proceso concreto de la vida espiritual.

Dicho con otras palabras, para el pontífice no se trata sólo de que el *mensaje* cristiano *dice* algo *sobre* el trabajo, revelando que es una contribución a la obra de la creación y de la redención, sino de que la actividad misma del trabajo y la conciencia del trabajador no sean ajenas a esta dimensión. El proceso del trabajo, o el proceso de la concienciación del trabajador, *puede* convertirse en parte integrante del proceso de la vida espiritual.

He dicho «puede», porque se trata de un proceso de vida espiritual, es decir, no de un proceso automático, sino de un proceso de libertad. En un texto del concilio Vaticano II sobre el trabajo, no citado por Juan Pablo II en su encíclica, se hace una distinción entre ciertos aspectos, intrínsecos y esenciales, del trabajo, y otros que *pueden* referirse a él, pero que sólo lo hacen en virtud de una libre elección. De una parte, en efecto, el trabajo «procede inmediatamente de la persona» (todo trabajo humano es intrínseca y esencialmente un acto personal); asimismo, es «para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por el trabajo se une el hombre a sus hermanos y les hace un servicio» (GS 67). Pero, de otra parte, subraya también el Concilio, por el trabajo «*puede* practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina» (ibíd.).

En consecuencia, pues, el hecho de que el trabajo se fundamente en la naturaleza del hombre, imagen de Dios creador, *puede* convertirse en realidad consciente mediante la intención del hombre y con la gracia de Dios. O también, mediante «este esfuerzo interior del

espíritu humano, guiado por la fe, la esperanza y la caridad» de que hemos hablado hace poco, y que da al trabajo concreto del hombre la significación que ya tiene a los ojos de Dios, como nos ha explicado Juan Pablo II. El «sentido» preexiste. El hombre capta este sentido y lo aplica a su trabajo concreto. Pero también puede no aplicarlo.

El texto del Concilio que acabamos de citar habla, además, de participación en la obra redentora de Cristo («que confirió una altísima dignidad al trabajo al trabajar con sus propias manos en Nazaret»). Pero, una vez más, se observa que no se trata de una participación automática: se realiza por la ofrenda constante y libre del trabajo a Dios («ofreciendo a Dios su trabajo»).

Se precisa así de qué manera el trabajo humano puede entrar en el ciclo de una vida espiritual explícita. En su materialidad, por así decirlo, el trabajo sigue siendo trabajo (también, por supuesto, el trabajo intelectual). Para que se revista de espiritualidad no basta con que cambien las motivaciones. Éstas, en efecto, aun siendo muy importantes, pueden ser extrínsecas. Lo que modifica las cosas de una manera determinante, en el interior mismo del trabajo, es el flujo nuevo de pensamientos y sentimientos que se instala en el hombre cuando comienza a vivir efectivamente su trabajo como colaboración con Dios, en la amistad de Cristo, también trabajador, como ofrenda unida a la ofrenda que de su vida y muerte hizo Cristo al Padre y como anticipación del nuevo cielo y la nueva tierra del fin de los tiempos. Así, dice Juan Pablo II, por su mismo trabajo se «acerca» el hombre efectivamente a Dios.

¿Es entonces el trabajo algo parecido a la oración? Sí, sin duda alguna. Se exagera cuando se dice que es oración, si con esta afirmación se pretende sostener que basta trabajar para orar. Pero sí puede decirse con verdad que el trabajo es oración cuando se vive conscientemente su dimensión espiritual, en el sentido de que no hay diferencia fundamental entre el trabajo y la oración explícita, entendidos ambos como procesos de la vida espiritual. De ahí que el papa pida que el hombre se esfuerce por mantener «un espacio interior» en el ejercicio concreto de su trabajo. «Un espacio interior donde el hombre, convirtiéndose cada vez más en lo que por voluntad divina tiene que ser, se va preparando a aquel "descanso" que el Señor reserva a sus siervos y amigos» (LE 25). En la vida del cristiano debería ser normal que el trabajo estuviera así impregnado por la dinámica fundamental de la vida espiritual.

No tiene nada de casual que el concilio Vaticano II pida tam-

bién a los religiosos «someterse a la ley común del trabajo en sus diversos oficios»[2]. Hay aquí un llamamiento a compartir la condición común de los hombres para quienes el trabajo es una necesidad, con la convicción de que no hay camino verdaderamente espiritual que no suponga una vida de trabajo vivida conscientemente como colaboración con el Dios creador, como participación en la obra redentora, como anticipación de la «nueva tierra».

Dificultades actuales

Se observa a veces, en nuestros días, la tendencia a identificar la vida cristiana y la vida espiritual con uno u otro de los dos sectores particulares de la actividad humana: por un lado la oración pura, por el otro los actos gratuitos dictados por la caridad, o bien el compromiso sociopolítico. Se tiende, en cambio, a dar poco valor a lo ordinario, lo cotidiano, la vida simple del hombre en el trabajo o en la familia, la vida del hombre para quien tal vez no exista nunca la posibilidad de una oración contemplativa ni de un compromiso sociopolítico explícito... Para salir al paso de esta tentación es importante educar para el descubrimiento de los valores espirituales del trabajo y para la integración del trabajo y de la vida espiritual. Conducir al descubrimiento del gozo espiritual del trabajo cotidiano. Despertar en el hombre trabajador la conciencia constante de participar en la obra de Dios y de contribuir a la ofrenda de todas las cosas a Dios, es decir, de contribuir a la gloria divina. Dicho de otra forma, es importante salvaguardar la visión cristiana del trabajo frente a un espiritualismo que compartimenta la vida y que no es sino un aspecto del secularismo.

Como ya hemos dicho anteriormente, el Concilio fue muy explícito a la hora de reivindicar la espiritualidad de las actividades cotidianas ordinarias. En nuestros días, Juan Pablo II insiste en la necesidad de hacer que el cristianismo impregne toda la vida, sobre todo la simple, la cotidiana y habitual. Si la Iglesia tiene, como el papa dice, un «deber particular en la formación de una espiritualidad del trabajo» (LE 24), es la de formar para esta espiritualidad de la vida cotidiana.

Tal vez alguien diga que esto no tiene nada que ver con la situación actual, que hoy día el trabajo no es así, no es ya humano ni

2. *Perfectae caritatis*, n.º 13.

significativo de humanidad; que, por consiguiente, su realidad no es redentora y menos aún puede ser un elemento de vida espiritual: «La relación del hombre con la naturaleza y con los objetos fabricados se ha hecho más indirecta, se señala... Hoy día, al obrero únicamente se le pide recibir y emitir señales... Trabajar significa, cada vez con mayor frecuencia, integrarse en una organización social extremadamente diversificada, en un lenguaje a través del cual el trabajador no tiene nada que decir»[3].

Es un hecho cierto que se dan evoluciones técnicas de este tipo. Y también que tras muchos años de crecimiento económico en la postguerra, período de trabajo intenso, llevado hasta el extremo con el objetivo de ese mismo crecimiento, se ha manifestado en numerosos países una reacción a favor del tiempo libre, de las vivencias en común, de la fiesta, de la comunicación directa e inmediata entre las personas... Esto, sin embargo, puede entrañar el peligro de falta de realismo, que no duraría mucho tiempo: se pagaría muy pronto la negligencia de la infraestructura de la existencia. Por lo demás, considerar al hombre como pura libertad, pura palabra, transparencia total, es una forma de espiritualidad o espiritualismo moderno.

Se superan las dificultades y las objeciones cuando *todo* trabajo humano, vivido como colaboración con Dios creador y como participación en la obra redentora de Cristo, es interpretado y entendido como una reinserción en Dios mismo. En *Gaudium et spes* —citada a menudo por Juan Pablo II en *Laborem exercens*, no sólo a propósito del trabajo, sino también de toda actividad humana transformadora de la tierra— se dice que aquí «crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo» (GS 39; cf.LE 27). El Concilio concluye sus reflexiones con este párrafo, de tan honda significación: «Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: ''reino de verdad y de vida, reino de santidad y gracia, reino de justicia, de amor y de paz''. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra;

3. A. Jeannière, *Le travail a changé de signification*, en *L'homme au travail...* o.c., p. 167, 168, 171.

cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (ibíd.). Esta perspectiva, válida respecto de los hitos más importantes de la civilización y de la historia, sigue siendo aplicable al trabajo cotidiano de los hombres normales cuando es vivido conscientemente como una colaboración a la obra de Dios creador y redentor y con el designio de referir y reconducir a Dios todo lo creado.

¿Es una visión demasiado optimista? La encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo propone, según palabras de un teólogo de la Reforma, una «teología naturalista, henchida de un optimismo que señala la victoria póstuma de Teilhard de Chardin»[4]. ¿Quiere esto decir que se concede una importancia *demasiado* grande a las obras, en detrimento de la fe? En modo alguno. Sin la fe, en efecto, no es posible vivir de manera tan consciente la realidad del trabajo como colaboración a la obra de Dios y de Cristo. Y el mundo del trabajo no puede preludiar la tierra nueva sin una purificación. La reinserción de todo lo creado, y en particular la reinserción del trabajo cotidiano y ordinario en la gloria del Señor, no puede producirse más que en virtud de la visión específicamente cristiana de la vida, del amor y de la gracia de Dios, capaces de penetrar los sectores aparentemente profanos de la vida. Pero con estas condiciones, la espiritualidad del trabajo consiste, según *Laborem exercens*, en la integración concreta y real del trabajo en el seno de una vida espiritual consciente.

Si se comparan estas enseñanzas con las de los anteriores documentos del magisterio eclesiástico y con la historia más antigua de la espiritualidad cristiana, es imposible no sentirse satisfecho ante la evolución del sentido dado a la «pena» del trabajo. Un comentarista ha escrito con mucho acierto: «La vinculación establecida en el Génesis (3,17-18) entre la caída y el sudor de la frente ha dado lugar, en la historia de la Iglesia (comenzando ya con los monjes, en Agustín) a interpretaciones pesimistas en las que se subrayaba el aspecto penitencial del trabajo. Esta reducción de todo a la ascesis acarreaba la consecuencia de atribuirlo todo a la buena intención (*finis operantis*) y de vaciar el trabajo de su contenido propio y objetivo (*finis operis*). En su *Milieu divin*, el padre Teilhard de Chardin ha puesto a esta mentalidad en el lugar que le corresponde. El papa no niega la relación entre la pena y la caída: muestra simplemente que esta relación no altera la dignidad fundamental propia del trabajo»[5]. La significación espiritual cristiana del trabajo va en

4. J.F. Hérouard, «Réforme» (26 de septiembre de 1981).
5. *L'homme au travail*..., o.c., p. 5, nota *j*.

todo caso mucho más allá de una visión «penitencial», en el sentido de que puede vivirse el trabajo como participación consciente ya sea en la obra del Creador ya en la del Redentor, y también como participación en la «nueva tierra», de tal modo que el trabajador refiere efectivamente a Dios tanto la pena humana como el universo entero.

Vida de trabajo, elección, discernimiento

La vida laboral es, por otra parte, un proceso de múltiples elecciones y también en este sentido el trabajo entra en la vivencias de la vida espiritual, concretamente mediante el discernimiento que estas elecciones exigen. No se trata aquí sólo de la elección de las técnicas, sino que estas elecciones se refieren, también, al ritmo del trabajo y, por consiguiente, al «espacio interior» que este ritmo puede —o no puede— permitir. Afectan asimismo a las relaciones con las personas con las que habitualmente se colabora en la vida de trabajo. Conciernen, en fin, a la elección misma del género de trabajo, en la medida en que esto es posible. Brevemente, en el trabajo se elige, se está en relación con otros, se piensa, se ama. Y todo esto da materia para la espiritualización, a condición de que sea materia de un discernimiento llevado a cabo según criterios evangélicos. El trabajo se convierte, en definitiva, en vida misma del Espíritu que habita en los hombres. A esto conduce, en último extremo, la enseñanza de la encíclica de Juan Pablo II sobre la espiritualidad del trabajo. Es, sin duda, una encíclica «social» en el sentido corriente del término, pero, al mismo tiempo, es también encíclica de doctrina espiritual, como se desprende de la lectura que acabamos de hacer de su parte final.

Paralelo entre las actitudes de la vida económica y las de la existencia religiosa

Explicitemos un poco más la posibilidad de establecer un paralelismo entre las actitudes características de la vida económica y las actitudes de la existencia religiosa. Por ejemplo, en la vida económica, que es «vida social», hay siempre una apertura del hombre al otro, por oposición a lo individual cerrado. Ahora bien, la apertura al otro, hasta la alteridad radical, es también el camino del descubrimiento de Dios, el absolutamente Otro.

Volvamos también al tema de las relaciones del hombre con las cosas, con la naturaleza, que se encuentran en el límite y al margen de la economía, porque no ponen directa y explícitamente en juego la relación a otro, pero que, ello no obstante, son de capital importancia para el hombre. Quiero hablar aquí de la propiedad, del *dominio sobre las cosas*, sobre la naturaleza; y quiero referirme también al trabajo, que las transforma. El hombre se afirma así especialmente como un ser que no es simple fragmento de la naturaleza, al igual que otros fragmentos de esta misma naturaleza, en juego con ellos, sino que es mucho más. Se relaciona con la naturaleza como un espíritu. Hemos empleado, a propósito de la propiedad, la palabra *dominio*, pero es el espíritu quien lo adquiere. En el trabajo, es el espíritu quien informa la naturaleza. De ahí la importancia del valor añadido, del *software*... Pues, ¿de qué otro modo sino a través de experiencias de este tipo comenzamos a conocer a Dios en su relación propia con las cosas, con el mundo, es decir, como Espíritu creador? Es a partir de la experiencia del trabajo, entre otras varias formas, como comenzamos a percibir al Dios que trabaja y crea, a pesar de la distancia infinita que existe entre su acto y el nuestro.

En toda espiritualidad del trabajo se descubre, como ya hemos visto, una línea de continuidad del hombre que trabaja al Dios que crea, que trabaja también, en el sentido pleno y fuerte de la expresión: «El hombre, trabajando, debe imitar a Dios, su creador, porque lleva consigo —él solo— el elemento singular de la semejanza con él» (LE 25). Pero también es posible destacar la continuidad inversa: del hombre, espíritu dominador de la naturaleza, a un dominador, incluso a un Creador, sin cuya existencia desaparece aquel primer dominio. La relación de dominio —por propiedad y por transformación— se invierte, en suma, para preservarse, en la acogida de un Autor, de un Creador, y en la adoración dirigida a él. Él tiene, en efecto, mucha parte en todos los productos transformados, pero, por otro lado, es simple heredero respecto de los recursos naturales en cuanto tales. Simple heredero, sobre todo, en lo que concierne a su propio ser.

A este propósito, debe advertirse que se insiste a menudo de buen grado en el trabajo como participación en la obra creadora de Dios. Y con entera razón. Pero para que esto no sea religiosamente ilusorio, debe subrayarse también, y con no menor vigor, el cambio de la dominación propietaria y transformadora en *adoración* del Creador, autor entre otras cosas de esta naturaleza que está someti-

da a la posesión y al trabajo. Y en acción de gracias a él. Si, en efecto, no está presente esta dimensión, la espiritualidad del trabajo cocreador, creador con Dios y continuador de su obra creadora, corre el peligro de degradarse en exaltación orgullosa, casi en pretensión de divinidad. Así, cuando Juan Pablo II habla de participación mediante el trabajo en la obra del Creador, precisa su pensamiento al añadir: «El hombre (a través del trabajo)... debe conocer la naturaleza íntima de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios» (LE 25). Nos acercamos ya aquí a aquella adoración que acabamos de mencionar. A continuación, el papa subraya la presencia, también en el trabajo, de una dimensión de respeto hacia la obra de Dios y de acción de gracias de carácter auténticamente religioso: «El último libro de la Sagrada Escritura resuena aún con el mismo tono de respeto para la obra que Dios ha realizado a través de su "trabajo" creativo, cuando proclama: "Grandes y estupendas son tus obras, Señor, Dios todopoderoso" (Ap 15,3), análogamente al libro del Génesis, que finaliza la descripción de cada día de la creación con la afirmación: "Y vio Dios ser bueno" (Gén 1,4.10.12.18.21.25.31)» (LE 25). Juan Pablo II insiste también, muy significativamente, en que el hombre imita a Dios «cuando trabaja y cuando descansa». «Dios obra con la fuerza creadora, sosteniendo en la existencia al mundo que ha llamado de la nada al ser, y obra con la fuerza salvífica en los corazones de los hombres, a quienes ha destinado desde el principio al "descanso" (Heb 4,1.9-10) en unión consigo mismo, en "la casa del Padre" (Jn 14,2)» (LE 25).

Conviene insistir en todo cuanto hay, en la propiedad y sobre todo en el trabajo, de *encuentro* respetuoso con la naturaleza, *encuentro* ya con el Creador. Debe concederse asimismo mucha importancia a la idea de la creación —y de la cocreación—, pero no en el sentido de una exaltación del activismo y de la dominación, sino más bien en el sentido de la generosa aceptación a salir de sí mismo, que se da tanto en el trabajo creador como en la creación divina. En el sentido, pues, de la obra de *amor* que son el uno y la otra.

Intercambio

Pero, en términos más amplios, la economía es también la red indefinida del *intercambio* entre todos los propietarios-trabajadores-productores. El intercambio es incluso la relación *social* elemen-

tal constitutiva de lo económico[6]. Se encuentra aquí al otro hombre a través de las cosas que le representan, cosas que, en cierto sentido, son *él*. El intercambio es, pues, una relación de respeto a *otro*. Respeto estricto, en el realismo de la comunicación por medio de los objetos, de los productos o de otras prestaciones conmensurables. Aquí podemos ya observar que el movimiento de respeto inscrito en el intercambio desemboca en el respeto a Dios mismo mediante un intercambio de muy distinto alcance establecido entre el hombre y Dios. Intercambio que se convierte en alianza, evocada y recordada a lo largo de las páginas de la Escritura. ¿Y no es acaso la alianza la relación más significativa de Dios con el hombre?

Esta relación del intercambio económico con el intercambio entre Dios y el hombre, entre el hombre y Dios, ¿es demasiado lejana, demasiado estirada para ser conscientemente vivida? No, en mi opinión, para el hombre que ha adquirido previamente conciencia de la profunda relación social humana que se da en el intercambio.

Por otra parte, quienquiera que llegue a tener conciencia de esto, no podrá dejar de reflexionar sobre toda la dimensión de competencia que existe en la vida económica, y precisamente en el marco de los intercambios. Del lado de acá —si así puede decirse— de estos intercambios, porque una vez concluido, el intercambio —hecho según justicia— *resuelve* la competencia entre competidores, cada uno de los cuales querría, en principio, hacer prevalecer su oferta. No entro aquí en el problema de saber si las grandes luchas de carácter histórico —por ejemplo las luchas de clases que se libraron a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en la época de Marx— tienen su puesto propio en esta dimensión universal de competencia —competencia-conflicto que se registra en el seno de lo económico— entre hombres o grupos todos ellos encerrados en la particularidad de sus bienes o sus reivindicaciones. De cualquier forma, todo cuanto en la existencia económica significa superación de la competencia, intercambio o mercado «concluido», acuerdo, comporta un elemento de *conciliación* que señala, en este caso, la dirección de la *reconciliación* y de la conversión religiosas. Hay, en estos comportamientos económicos, una inversión de la situación que prefigura aquella otra inversión —el abandono del yo que se eligió al pecar— que es la nota característica de la conversión religiosa.

6. Cf. el capítulo 9 («Los intercambios, el mercado»), p. 175.

Iniciativa... en dirección al iniciador último

Sigamos. La economía es, además, *iniciativa, empresa*, que interviene de manera creadora, interrumpiendo en cierto modo el circuito indefinido de los intercambios. Algo de creador en segundo grado, comparado con el simple trabajo, que aparece en primer lugar en la serie de comportamientos de la vida económica.

La actitud religiosa en que desemboca esta dinámica de iniciativa es la del reconocimiento de un bien distinto *iniciador*, iniciador de todo aquello sin lo que mi propia iniciativa, mi empresa, no puede ni empezar ni desarrollarse. Creo que el hombre puede vivir aquí de nuevo, y de una manera aún más intensa y fuerte, lo que ya he mencionado a propósito del trabajo, insistiendo en el aspecto de generosa aceptación de la salida de sí mismo que forma parte (junto al dominio) de este comportamiento.

La cooperación, la «comunión»

Una ulterior dimensión fundamental —que cruza muchas de las cosas de la vida económica— es la *cooperación*. Se trata de una relación más profunda que la del intercambio, aunque en la economía las prestaciones de cooperación mutua se mantienen siempre en el marco de una u otra forma de intercambio. La cooperación se desarrolla sobre todo en los equipos de trabajo y en las empresas. Pero también en conjuntos más vastos, ramas y sectores, en las naciones y entre las naciones. Implica un reconocimiento mutuo entre trabajadores que aportan diferentes colaboraciones. Una cierta fraternidad, que es, en principio, un bien característico del equipo. Pero, por este medio, se abre una relación de fe y de confianza en Dios que es también reconocimiento, pero esta vez reconocimiento del totalmente Otro en sí mismo.

Aparece también en la economía una dimensión de *comunidad*: no deja de surgir entonces una relación entre las actitudes que afectan a la comunidad —o los comportamientos puestos en práctica para crear comunidad— y la actitud por la que el hombre alcanza esta otra comunidad o, por mejor decir, comunión, e incluso comunión perfecta, que es Dios.

La alternativa de una visión más descendente de las cosas

Hay, supongo, otras muchas maneras de explicar las relaciones entre la existencia económica y la existencia espiritual o entre la integración económica y la existencia espiritual. La que se acaba de exponer manifiesta una especie de visión ascendente de las cosas: los pasos del hombre en su existencia económica parecen como un esbozo, un boceto, de sus pasos en dirección a Dios. Pero hay también sitio para una visión descendente. En ella, el hombre que configura las actitudes de su existencia de acuerdo con el evangelio, y también según los sacramentos de la Iglesia, descubre —en definitiva necesariamente— la prolongación que exigen dichas actitudes religiosas —si no quieren verse privadas de autenticidad humana— en actitudes de su existencia económica. Es cierto que existe aquí el peligro de caer en consideraciones puramente éticas, de ver únicamente lo que en cierto modo está «impuesto», mandado y ordenado a partir de la existencia religiosa. Pero esto no ocurre fatalmente, a condición de que se supere el nivel del mero conocimiento para situarse en el terreno de lo experimentado y vivido.

No es posible, por ejemplo, que un discípulo de Cristo no haga suya la actitud de libertad respecto de los bienes materiales, correlativa a la opción por el reino de Dios, que Jesús pide a quienes quieren seguirle. Pero de ahí resulta también necesariamente un gran respeto hacia la naturaleza, que se mantiene asimismo en el ámbito de la posesión y del trabajo. Igualmente, de la idea de que *todos* somos hermanos en Jesucristo —porque somos *sus* hermanos— se sigue necesariamente un trato mutuo de carácter fraterno, incluso en los intercambios económicos, a pesar de la competencia que los distingue y que, con demasiada frecuencia, tiende a prevalecer sobre todas las demás consideraciones.

A partir, pues, de las actitudes más características de la vida espiritual, se alcanzan rasgos importantes —aunque no son los únicos— de la existencia económica. O, más bien, tal vez las mismas actitudes religiosas se inscriben en —o pasan al— tejido concreto de nuestra existencia económica, para que no se convierta en una superestructura sin base real. También de este modo nuestras vidas se unifican. No sin transformaciones reales, por supuesto, porque llevar una vida económica de acuerdo con el dinamismo de la vida espiritual no es algo que surja como por generación espontánea, aun siendo verdad que de este modo se respeta mejor, en definitiva, su naturaleza profunda.

CONCLUSIÓN

Hay quienes —como dijimos al principio— buscan una «economía» cristiana o reprochan a la Iglesia que aunque dispone de una enseñanza social carece de una enseñanza «económica». Otros, por el contrario, no quieren ni oír hablar de economía cristiana o de enseñanza económica cristiana. ¿Qué hemos descubierto por nuestra parte a lo largo de todo el estudio contenido en este libro?

Para señalar, de entrada, los aspectos negativos, no hemos descubierto gran cosa perteneciente al orden de la teoría económica. No hemos oído a los responsables de la Iglesia pronunciar los nombres de Walras, Keynes o Milton Friedman. Si han pronunciado el de Karl Marx no ha sido para discutir su teoría del valor, de la plusvalía o de los circuitos económicos, sino más bien para rechazar sus puntos de vista sobre el determinismo histórico y sobre la función de la violencia en la historia, es decir, su apología de la violencia.

La Iglesia no se especializa, pues, en teoría o en ciencia económica pura. Y no veo cómo podría abandonar hoy aquella incompetencia que ha venido profesando tradicionalmente en este campo. Lo que ocurre es que hay otros enfoques de la economía —o de la realidad o de la vida económica— aparte del propio de la economía pura. Hay, por ejemplo, una sociología o una antropología de la realidad económica. Hay también, por otro lado, políticas económicas, hay una ciencia de la política económica, monetaria, financiera... A lo largo de todas estas páginas hemos rozado el ámbito propio de estos enfoques sociales y políticos de la economía y hemos podido comprobar que a estos aspectos se han referido con frecuencia las declaraciones hechas por la Iglesia en cuanto tal, es decir, a

través de las manifestaciones del papa, de los obispos, del Concilio, del Sínodo.

Insistamos un poco más. Se contraponen a menudo lo económico y lo social, utilizando el adjetivo social para calificar lo que pertenece al orden de las consecuencias del funcionamiento de la economía en *otros* sectores o aspectos de la vida, familia, salud, cultura, tiempo de ocio y descanso, etc. Evidentemente, esta distinción no es ilegítima y tiene una finalidad práctica. Por mi parte, he hablado a menudo de la vida social en cuanto que *incluye* lo económico en el más estricto sentido. He insistido, con el papa Pío XII por ejemplo, en el hecho de que la vida económica *es* una vida social, lo que significa, de entrada, que no puede concebirse lo económico como un mecanismo autónomo extraño a las relaciones humanas en que se hallan comprometidas las personas, pues esto equivaldría, en último extremo, a un mecanismo no humano. Lo económico, la vida social humana, es, por el contrario, un lugar de relaciones entre los hombres, pues aquí nos tratamos los unos con los otros. Por intercambios de todo tipo, mediante diversas colaboraciones... ¿Hay algo más social? Aquí son personas las que intervienen, las que se comprometen. Y por esta razón nos ha hablado de ellos la Iglesia, a menudo con notable amplitud.

La Iglesia trata, pues, de la «sociedad económica». Es verdad. Pero, ¿qué es la economía fuera de la sociedad económica?

Volvamos a los economistas cuyos nombres acabo de mencionar: Walras, Keynes, Friedman, incluso Marx, economista y filósofo en una pieza. Aun siendo verdad que la Iglesia apenas entra en los dominios de la teoría económica a que dedicaron estos hombres sus esfuerzos, no debe olvidarse que dichos autores no han escrito sólo sobre la «economía pura», sino también sobre la economía aplicada y sobre política económica, que mezclaban los puros razonamientos teóricos con puntos de vista sobre la *sociedad* económica, sobre las relaciones de ésta con la comunidad política, sobre la «persona social» en fin, o sobre las relaciones de la persona con la sociedad. Así, pues, también ellos han hablado, a menudo, sobre campos en los que la Iglesia, por su parte, se considera comprometida y competente. Y ¿quién sabe si incluso sus opiniones en teoría económica propiamente dicha, es decir, en economía pura, no estaban de hecho subtendidas de sociología o de filosofía social en el sentido preciso de la palabra?

Un economista preguntaba recientemente a un colega, especializado en la teoría keynesiana: ¿Puede usted establecer una relación

entre el pensamiento keynesiano y su fe cristiana? La respuesta fue afirmativa. Afirmativa en el sentido de una consonancia o de una connivencia, sobre todo en el caso de las concepciones de política económica de Keynes. Y creo saber que el interesado está dedicando actualmente sus esfuerzos a preparar una demostración detallada de la relación entre las teorías keynesianas y el pensamiento social cristiano, para recoger así el guante del desafío que se le lanzó. Y creo también poder añadir que las ideas de otros muchos economistas podrían tener consonancia —o, más bien, parcial consonancia y parcial divergencia— con las enseñanzas de la Iglesia sobre economía.

En resumen, no debe pedírsele demasiado a la Iglesia en materia de enseñanza «económica». Pero conviene, con todo, señalar que no faltan elementos de enseñanza económica, o de enseñanza sobre economía y, especialmente, sobre la sociedad económica, en el conjunto de lo que ha recibido históricamente el nombre de enseñanza —o doctrina— social de la Iglesia.

Se puede suponer, al mismo tiempo, que se mantendrá también en el futuro el intercambio entre la Iglesia y los hombres en los temas económicos. No dejarán de surgir cuestiones nuevas. Baste señalar cómo ha irrumpido estos últimos años, repentina y violentamente, la relativa a la deuda exterior del tercer mundo.

Reaparecerán también problemas que vienen de antiguo. Se recogen, por ejemplo, argumentos del pasado para abogar por el liberalismo, porque han fallado, o han descubierto sus limitaciones, otros caminos por los que se habían adentrado los pueblos. Puede muy bien ocurrir otro tanto, dentro de pocos años, respecto del socialismo, tras la crisis de los modelos ya superados del «socialismo real», estatalizante y autoritario... La Iglesia se ve, pues, obligada a reabrir, una y otra vez, antiguos expedientes. Pero no como pura pérdida, no sin aportaciones nuevas. No hay apenas ejemplo de estas reasunciones sin una profundización, o sin que el problema se plantee en un contexto al menos parcialmente diferente.

Con sus cien años de antigüedad, la enseñanza social o socioeconómica moderna de la Iglesia no ha llegado a un apogeo cercano al declive. Todo hace presagiar, por el contrario, que se desarrollará de muy diversas formas.

Debe también lanzarse una mirada hacia pasados aún más remotos. Porque estos cien años de enseñanza social se remiten a los Evangelios, a la tradición de la era apostólica, a la gran patrística. No me sorprendería nada que los tiempos próximos obliguen a vol-

ver de nuevo a estas fuentes, para profundizar las cosas a partir de lo que está cerca del origen, cerca sobre todo del acontecimiento central —de hoy y de mañana, como de ayer—, el acontecimiento de Jesucristo, muerto y resucitado, creído y confesado como Hijo de Dios, *hombre*-Dios, iluminación única del hombre. De aquí se partirá también, sin duda, para contemplar la economía. Y de la misma manera como los primeros siglos entendieron el mensaje cristiano.

Esto no quiere decir que no haya sido también positiva la experiencia del último siglo. Gracias a la enseñanza social de la Iglesia y a la reflexión promovida por ella han logrado imponerse algunas certezas. Los hombres, influenciados por su fe, se han resistido a las ideas dominantes, han trabajado por la causa del respeto al obrero ayer, al hombre del tercer mundo hoy. Han dado sobradas pruebas de actividad en sus respuestas a favor de la humanización del sistema económico surgido de la transformación o revolución industrial; se han mostrado partidarios de medidas de solidaridad y de participación. Están hoy en la brecha en las regiones del tercer mundo, en las de América Latina por ejemplo, necesitadas de profundas transformaciones para conseguir el triunfo de la justicia... Serían necesarias más monografías de las que ahora tenemos para determinar de manera irrefutable la influencia de la enseñanza social de la Iglesia. Habría que ignorar totalmente la vida de las asociaciones y de los movimientos cristianos, tanto en el mundo profesional como en el político o el social, para aceptar la hipótesis de que estas enseñanzas han sido estériles. Hubo, sin duda, una dispersión e incluso un cierto retroceso en el período subsiguiente al Concilio. Pero todo indica, en fechas más recientes, la presencia de un deseo de nueva profundización de la reflexión y de un nuevo descubrimiento de actitudes —nuevos modos de hacer y de vivir— para traducir el evangelio a la vida económica. No parece, pues, que esté en vías de agotamiento la rica tradición de la Iglesia de fines del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Pero es cierto que serían necesarios más frecuentes intercambios entre los que se aprestan a rejuvenecer este compromiso social de la Iglesia y, quiero añadir, también en toda la comunidad creyente.

BIBLIOGRAFÍA

I. *Documentos de la Iglesia sobre cuestiones económicas (sumos pontífices y concilio Vaticano II)*

La colección oficial más importante es «Acta Apostolicae Sedis», de la Tipografía Políglota Vaticana. De ordinario, esta colección no incluye los discursos y alocuciones.

La revista «Ecclesia», de Madrid, es la que contiene el mayor número de documentos en castellano. «Documents d'Església», de Montserrat, los proporciona en catalán. En francés, aparecen regularmente los textos del magisterio eclesiástico en «La documentation catholique», de París.

Actes de S.S. Léon XIII, Actes de S.S. Pie XI, Actes de S.S. Pie XII (La Bonne Presse, París), ofrecen el original (casi siempre en latín) y la versión francesa.

Los textos del concilio Vaticano II, en latín y en castellano, se hallan en: Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, Católica, Madrid [5]1967 (BAC 252).

Los documentos papales, desde Benedicto XV hasta Pío XII, se hallan, en latín y castellano, en: *Doctrina pontificia,* tomo I: *Documentos políticos*, Católica, Madrid 1958 (BAC 174); tomo II: *Documentos sociales,* Católica, Madrid [2]1964 (BAC 178).

Los principales documentos sociales (*Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Ecclesiam suam*, *Populorum progressio*, *Gaudium et spes*, *Octogesima adveniens*) se recogen en: *Ocho grandes mensajes*, edición preparada por J. Iribarren y J.L. Gutiérrez García, Católica, Madrid [10]1977 (BAC minor 2).

Para *Mater et magistra*, véase también: *La encíclica social del papa Juan XXIII «Mater et magistra»*, con introducción y comentario histórico-doctrinal por E. Welty, Herder, Barcelona 1965.

Para *Pacem in terris*, véase: *La encíclica de Juan XXIII «Pacem in terris»*, con introducción y comentario por A.-F. Utz, Herder, Barcelona 1965.

Los documentos sociales de Juan Pablo II se pueden ver en:

La encíclica programática del papa Juan Pablo II «Redemptor hominis», con un comentario de B. Häring, Herder, Barcelona 1980.

Dives in misericordia, «Ecclesia» 40 (1980) 1572-1587.

Laborem exercens, «Ecclesia» 41 (1981) 1178-1206.

Sollicitudo rei socialis, «Ecclesia» 48 (1988) 288-319.

Otros documentos interesantes del magisterio son: *La justicia en el mundo* (del Sínodo de obispos de 1971), «Ecclesia» 31 (1971) 2295-2302; *Libertatis conscientia* (de la Congregación para la doctrina de la fe), «Ecclesia» 46 (1986) 468-494; *Al servicio de la comunidad humana* (de la comisión pontificia Iustitia et pax): edición en francés en Cerf, París 1986, con una presentación y estudios explicativos de Ph. Laurent.

La más reciente recopilación de documentos en francés —de los papas y del concilio Vaticano II— es la de CERAS, *Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, bajo la dirección de D. Maugenest, Centurion, París 1985.

II. *Estudios*

R. Antoncich, *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una lectura latinoamericana de la doctrina social de la Iglesia*, Bogotá [2]1985.

J.-M. Aubert, *Morale sociale pour notre temps*, Desclée, París 1970; versión cast., *Moral social para nuestro tiempo*, Herder, Barcelona [2]1981.

—, *Pour une théologie de l'âge industriel*, Cerf, París 1971.

Aux sociétés, ce que dit l'Église, «Communio» (París), núm. especial (marzo 1981).

P. Bigo, *La doctrine sociale de l'Église. Recherche et dialogue*, P.U.F., París 1965.

H. Büchele, *Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine neue Konzeption der katholischen Soziallehre*, Europa Verlag, Viena 1987.

R. Buttiglione, *L'uomo e il lavoro. Riflessione sull'enciclica «Laborem exercens»*, Bolonia 1982; versión cast., *El hombre y el trabajo*, Encuentro, Madrid 1984.

J.-Y. Calvez y J. Perrin, *Église et société économique. L'enseignement social des papes, de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Aubier, París 1959; versión cat., *L'ensenyament social dels papes de Lleó XIII a Pius XII*, Ed. 62, Barcelona 1963.

J.-Y. Calvez, *Église et société économique*, tomo II: *L'enseignement social de Jean XXIII*, Aubier, París 1963.

R.L. Camp, *The papal ideology of social reform: a study in historical development 1878-1967*, E.J. Brill, Leiden 1969.

F. Cavallera, *Précis de la doctrine sociale catholique*, Spes, París 1931.

M. Clément, *Introduction à la doctrine sociale catholique*, Fides, Montreal-París.

Confederación de juristas católicos, *Actualité de la doctrine sociale de l'Église*, Coloquio de noviembre 1980, Téqui, París 1982.

R. Coste, *Moral internacional*, Herder, Barcelona 1967.

—, *Église et vie économique,* Éditons ouvrières, París 1970.

—, *Pas de pauvre chez toi. La pensée sociale de l'Église*, Nouvelle cité, París 1984.

M.-D. Chenu, *La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie*, Cerf, París 1979.

J. Daujat, *L'ordre social chrétien*, Beauchesne, París 1970.

A. Dauphin-Meunier, *La doctrine économique de l'Église,* Nouvelles éditions latines, París 1950.

Departamento de acción social del CELAM, *Fe cristiana y compromiso social*, Buenos Aires [2]1983.

D. Dorr, *Option for the poor. A hundred years of vatican social teaching*, Orbis Books, Nueva York 1983.

M. Falise, *Une pratique chrétienne de l'économie*, Centurion, París 1985.

G. Farrell, *Doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires 1983.

C. van Gestel, *La doctrine sociale de l'Église,* La pensée catholique, Lieja 1952; versión cast., *La doctrina social de la Iglesia,* Herder, Barcelona [2]1961.

—, *Introduction à l'enseignement social de l'Église*, La pensée catholique, Bruselas [3]1962; versión cast., *La Iglesia y el problema social*, Centro de estudios constitucionales, Madrid 1963.

É. Guerry, *La doctrine sociale de l'Église*, Centurion, París 1962.

O. Höffe (dir.), *L'Église et la question sociale aujourd'hui*, Coloquio sobre la enseñanza social de la Iglesia (octubre 1981), Éditions universitaires, Friburgo (Suiza) 1984.

IMDOSOC (Instituto mexicano de doctrina social católica), *Manual de doctrina social cristiana*, México 1989.

G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire*, tomo 1: *L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV dans son ambiance historique (1878-1922)*; tomo 2: *Pie XI. Doctrine et action (1922-1939)*, Universidad Gregoriana, Roma 1964 y 1973.

J. Kanapa, *La doctrine sociale de l'Église et le marxisme*, Éditions sociales, París 1962.

R. Kothen, *L'enseignement social de l'Église*, Warny, Lovaina 1949.

P. de Laubier, *La pensée sociale de l'Église catholique: un idéal historique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Albatros, París 1980; nueva edición corregida y aumentada: Éditions universitaires, Friburgo (Suiza) 1984.

Ph. Laurent, *Pour l'entreprise. Création et responsabilité*, Centurion, París 1985.

Ch. Maignen, *La doctrine sociale de l'Église, de 1891 à 1931*, Téqui, París 1933.
A. Manaranche, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Seuil, París 1969.
G. Mathon, capítulo sobre la economía en B. Lauret y F. Refoulé (dirs.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, París 1983, tomo IV, p. 486-560.
N. Monzel, *Doctrina social*, 2 vols., Herder, Barcelona 1969-1972.
O. von Nell-Breuning, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Kirche*, Düsseldorf 1972.
—, *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*, Viena ²1983.
—, *Arbeit vor Kapital. Kommentar zur Enzyklika «Laborem exercens» von Johannes Paul II*, Viena 1983.
Pluralité et cohérence du discours de l'Église, «Revue de l'Institut Catholique de París», núm. especial (diciembre 1984).
H. Portelli, *Les socialismes dans le discours social catholique*, Centurion, París 1987.
J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, en K. von Bismarck y W. Dirks (dirs.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart-Berlín 1964; versión cast., *Fe cristiana e ideología*, Marfil, Alcoy 1969.
Monseñor Ruch, *La doctrine sociale de l'Église*, La Bonne Presse, París 1931.
C. Rutten, *La doctrine sociale de l'Église*, Cerf, Juvisy 1932.
J.C. Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1987.
Cardenal J. Verdier, *Problèmes sociaux, réponses chrétiennes*, Plon, París 1939.
—, *Problèmes modernes, réponses chrétiennes: la doctrine sociale de l'Église exposée aux jeunes*, Éditions de l'École, París 1952.
J. Villain, *L'enseignement social de l'Église*, Spes, París 1953-1954, 3 vols.; versión cast., *La enseñanza social de la Iglesia*, Aguilar, Madrid ²1961.

ÍNDICE ANALÍTICO*

Agricultura 81 208 262 276 289
Amor véase Caridad
Asociación *236-247*
Autoridad 70
de la Iglesia para pronunciarse sobre problemas económicos 16 22 *40s*
Ayuda a los países en vías de desarrollo *266-272*

Bien común 67s

Capital 100 *144-156*
relación capital-trabajo, primacía del trabajo 101 113 *147-153* 172s
Capitalismo 112 *144-156* 286s 289 293 299 306
Caridad 15 56 75 107; véase también Justicia (justicia y caridad)
Ciencia(s)
humanas y sociales 14 *29-30* 34 37s
social católica 13
Clases, conflictos de, lucha de 67 69s *218-232*
Cogestión *162-166* 170s
Comercio
internacional (particularmente entre países desarrollados y en vías de desarrollo) 64 *272-274* 279
véase Intercambio
Competencia *177-179* 229
Comunidad política: aspectos políticos del desarrollo 14 216 222 248 *258s*
Comunismo 35 232 291 306
Conciencia 44
Conflicto *218-235* 269; véase también Clases
Corporación, corporativismo 17 269 *293-298*
Crecimiento económico *193-204* 208 303
Crédito 149 *154s*
Cuerpos intermedios 213
Cultura: aspectos culturales del desarrollo; respecto de la cultura en la empresa del desarrollo 28 205 *207-209* 212 215 271 274

Demografía 211s 271 276*s*

* Se señalan en cursiva las referencias más importantes.

Derecho natural 27 *35-38* 64 147
Derechos
  del hombre 47 *58-63* 72 79 86 125 176 303
  económicos y sociales *58-63* 238
  y deberes 51 259
Desarrollo 195s *204-217* 303
Descanso 134
Desigualdad véase Igualdad
Destino universal de los bienes de la tierra 92 94 *103-108* 260 303
Dignidad de la persona humana 47 88 224 285
Dinero y riqueza 198s
Doctrina social de la Iglesia véase Enseñanza social de la Iglesia

Economía
  ciencia económica 29
  «cristiana» 341
  eficacia económica 183
  vida económica y vida religiosa *335-340*
Economicismo 83 216
Educación 214
Empleador 132 173 241
Empleo y paro 40 56 81 *127-129* 154
Empresa 81 113 131 *157-174* 339
Endeudamiento externo de los países del tercer mundo 20 *278-282*
Enseñanza social de la Iglesia 14-16 20s *27-41* 74
Especulación 180s
Espiritualidad y trabajo *321-328*
Estado
  papel del Estado 52 94 107 126 188 213 237
  que sucumbe bajo el poder de la economía 290
  y economía *249-261*
Ética véase Moral
Evangelio, mensaje evangélico, Sagrada Escritura 15 21 27 *31-34* 36s 100 196-200
Explotación *224s*

Familia 14 96 131
  salario familiar 68 134
Fascismo, proyecto corporativo 35 *242s 295*
Filosofía 16 31 35

Herencia, legitimidad de la 99
Hombre
  primacía 83 303
  vocación 45-47 201s
Huelga 233s

Ideología 15 21 184 302
Iglesia
  aportación de la 31
  local y universal 39
Igualdad y desigualdad 17 66 88 209 *220s* 223 227 303
Individuo, individualismo 55 236 251 290
Industria, industrialización 81 195 208 *211-213* 215 219 277
Iniciativa *185-206* 254 339
Injusticias véase Justicia
Intercambio y libre cambio 104 *175-193* 337
Internacional
  economía 17 182s 221 *262-285* 303s
  la política de bloques 207
Inversión 99 *153-156* 281

Justicia 15 18 *63-73*
  conmutativa, distributiva 65s 161
  social *65-70*
  injusticias 226s
  y caridad 19 71-73 105

Liberación
  teologías de la liberación 19 310
  y desarrollo 217
Liberalismo 15 21 130 175 *184-187* 213 217 272s 286; véase también Competencia; Intercambio
Libertad y libertador 45 48 73 101 186 217 232 246 276
  religiosa 61

Lucha
por la justicia (legal) 230s
véase Clases, lucha de

Marxismo 15 21 80 150 176s *223-232*
Materialismo 212 229
Mercado véase Competencia; Intercambio; Liberalismo
Migración, derecho de 202
Moneda 188s
sistema financiero y monetario internacional 280s
Moral
o ética 27-29 215 317
superar la ética individualista 47
Mujer, trabajo de la 135 140

Nacionalismo, proteccionismo, imperialismo 262s 271 280
Naciones 274
Necesidades 30 *80-90* 151 198

Obreros 18 72 85 140 154 *219-221* 224s 238
Opción preferencial por los pobres véase Pobres, pobreza

Paro véase Empleo
Participación y ausencia de participación 113 *167-172* 206 246s 303
Patrimonio 97
Patrono véase Empleador
Persona *43-45* 46s 79 238 319-321
carácter personal del trabajo 120s
y sociedad *42-57*
Planificación 128
Pobres, pobreza, miseria 65 199 206 220 231 262 276
opción preferencial por los pobres *74-76*
Poderes públicos 99s 109 276; véase también Estado
Precio justo 179
Profesión
capacidad profesional como substituto de la propiedad 100
cuerpos profesionales, organización profesional 244 294
Propiedad *91-116*
privada o personal 92-102 166-168 292
pública 108
Provecho 83

Réditos, transferencia de réditos a los países en desarrollo 155s 275
Reforma
agraria 276
véase Revolución y reforma
Responsabilidad y decisión autónoma 169
Revelación como fuente de la enseñanza social de la Iglesia 36
Revolución y reforma 214 *305-313*
Riqueza véase Dinero

Salario y salariado 54 58 62 *129-135* *158-162*
familiar 167-172
Sindicato 230s *236-247*
Socialismo 102 323 287s 291 292 306
Socialización
como intensificación de los vínculos sociales 45-55
en el sentido de propiedad social 113s 173 247 256 300
Sociedad
política véase Comunidad política; Estado
realidad espiritual 51s 57
véase Persona y sociedad
Solidaridad 42 55-57 217 230 260 269 277 283
Subsidiaridad 42 50 *252-257*

Técnica, progreso y sus efectos 18 52
Trabajo, trabajador 19 55 94s 100 112 *117-143*

distribución del trabajo contra el paro 141
significación espiritual *318-337*
tratado como una mercancía 124s 138s 167s 225s

Unión 230

Violencia 228-230 *307-309* *310-313*
Vivienda 20 62

Iglesia contemporánea. Asimismo en e curso de estos cien años hay que habla también de cambios en la sensibilidad de la Iglesia, fruto de la evolución y sen sibilidad de la misma sociedad.

Esta obra puede ayudar al lector formar su propio criterio acerca de la críticas lanzadas desde los más diverso sectores sobre la enseñanza social de l Iglesia. Para unos, esta doctrina socia es una ideología abusivamente añadida al evangelio. Para otros, es una doc trina blandengue, fofa y sin nervic que pretende mantener el statu quo. Úl timamente no han faltado quienes l han tildado de algo revolucionaria socializante al criticar «por igual» e capitalismo liberal y el colectivismo marxista.

La obra consta de cuatro partes. E la *primera* se abordan los fundamentos ¿En nombre de qué habla la Iglesia e este campo? ¿Cómo entiende a la per sona humana? ¿Cómo concibe la justi cia, los derechos económicos...? Se de dica la *segunda parte* a los elemento de la vida económica tan en boga ho en día: el trabajo, el capital, la empre sa, el mercado... La *tercera parte* ana liza los aspectos dinámicos de la vid económica, de los que se desprende cuestiones de gran importancia com son las relativas al crecimiento y e desarrollo, los conflictos, la asociació y las concernientes a las relaciones en tre las diversas economías del mundo En una *cuarta y última parte* se recoge las enseñanzas de la Iglesia sobre l interrelación entre la existencia econó mica y la existencia religiosa: la vida eco nómica, un camino hacia Dios.

Un clamor universal de nuestra socie dad exige un camino *ético* en la march de la economía para el bienestar de to dos. ¿Puede la enseñanza social de l